p. p. negulescu

ISBN : 973-21-0345-0
ISBN : 973-21-0344-2

vol. I + II 484 Lei
TL 6

TOTAL 490 Lei

editura minerva

Geneza formelor culturii e o meditație raționalistă circulară, notată scrupulos și în detalii, în jurul unei chestiuni de filosofie a culturii, al cărei interes este încă de mare actualitate. Cu rezervele inevitabile, Negulescu știe — vorbea lui Camil Petrescu — să delimiteze o problemă, circumscriindu-i sfera și dezvăluind, prob, zonele ei mai importante de descifrat.

Z. ORNEA

1385

negulescu

p. p. negulescu

geneza formelor culturii ★

cultură generală

BIBLIOTECA ALEPH
CLUBUL CĂRȚII DIGITALE

Ilustrația copertei : *ANTON SLAVNICU*

p. p. negulescu

geneza formelor culturii

Priviri critice asupra factorilor ei determinanți

★

EDIȚIE și STUDIU INTRODUCTIV DE
Z. ORNEA

BIBLIOTECĂ PENTRU TOȚI • 1993
EDITURA MINERVA • BUCUREȘTI

ISBN 973-21-0343-4
ISBN 973-21-0344-2

Lector : GABRIELA OMÂT
Tehnoredactor : GEORGETA CÎRSTEA

Bun de tipar 2.02.1993
Coli tipar 10,50

Tiparul executat sub c-da nr. 179 la
Societatea Comercială — Editură şi Imprimerie
„Porto - Franco" S.A. Galaţi
B-dul George Coşbuc nr. 223 A
România

PREFAȚĂ

P. P. Negulescu a fost un veritabil dascăl de istoria filosofiei. Ales de Maiorescu pentru această carieră încă în 1893 (în 1919), magistrul pensionîndu-se, fostul student i-a succedat la catedra de Istoria filosofiei a universității bucureștene), Negulescu avea ceva din fizionomia profesorului raționalist german. Rece, „obiectiv", cu gestică puțină, preda, mereu monoton, un curs de istoria filosofiei, din care lipsea implicarea participativă. Totul era sobru, clar, încărcat cu citate și referințe critice, expozitiv adesea pînă la exasperare. Concluzia care, totuși, nu lipsea putea duce — își amintea Camil Petrescu — la anularea bruscă și deconcertantă a tot ceea ce păruse elogiativ în expunerea unui sistem sau a unei opere. În plus, profesorul fusese deturnat, la începutul studenției, datorită unei prelegeri a lui Maiorescu, de la Facultatea de Științe spre cea de Litere și Filosofie, rămînînd preocupat de lumea științelor pozitive. Era, el însuși, dacă nu pozitivist în sensul comteian al termenului, oricum un scientist și un raționalist. Cursurile sale, devenite apoi cărți, vădesc această aplecare. Scientismul merge atît de departe, încît filosoful își sprijină opiniile (cîteodată cărți întregi) pe cuceririle cele mai noi ale unor discipline pozitive (genetică, fizică, chimie, biologie, biochimie, matematică, sociologie) care, de obicei, dau spaime sau sînt refuzate de un cugetător. Și

totul, se vede, a fost citit atent, migălos, cu pătrundere, cu știința de a reține esențialul. Această trăsătură a operei sale și caracterul ei expozitiv i-au adus acuzația de prelucrător, de lipsă de originalitate, calificat fiind ca spirit necreator. I s-a reproșat asta și lui C. Rădulescu-Motru, coleg de generație și el unul dintre elevii lui Maiorescu. Acest spirit creator care i-ar fi lipsit lui Negulescu ar fi fost — se spunea în anii treizeci — privilegiul exclusiv al lui Blaga și al generației năiste. Că Blaga-filosoful demonstrează originalitate în cugetarea sa e neîndoielnic. Îndoieli îmi trezește însă aprecierea că școala lui Nae Ionescu ar fi demonstrat originalitate creatoare. Profesorul Nae Ionescu o fi fost el un original ca maieutică socratică de predare, dar aceasta nu se verifică în operă, pentru simplul motiv că ea nu există defel. S-a realizat, inclusiv ca potențialitate creatoare, prin opera discipolilor. Cu mențiunea restrictivă, dar perfect verificabilă că, dintre discipolii săi de primă mărime, singurul care s-a realizat, într-adevăr, ca veritabil filosof este Emil Cioran, impus, ca atare, în eseistica filosofică franceză și chiar mondială. Nu e deloc puțin lucru pentru direcția reprezentată de școala lui Nae Ionescu. Ba chiar foarte mult. Dar aceasta nu coboară dincolo de filosofie opera lui Negulescu, Rădulescu-Motru sau Mircea Florian (cartea postumă a acestuia din urmă, *Recesivitatea necesară*, extraordinară ca însemnătate, va demonstra valoarea creatoare a direcției raționaliste din filosofia românească interbelică). Nu cred că e productivă antrenarea într-o dezbatere privind dimensiunea valorică a operei lui Rădulescu-Motru (care este, totuși, creatorul unui efectiv sistem filosofic) sau Negulescu. E probabil că Negulescu nu a fost un mare filosof și că nici marcate cote de originalitate creatoare n-a dovedit. Dar într-o disciplină umanistică, precum e cugetarea filosofică în țara noastră, deloc corpolentă și consistentă ca dimensiune, nu ne sînt îngăduite actele de excludere

sau demonetizare forțată. Negulescu este, neîndoielnic, unul dintre marii, importanții cugetători români, cum puțini au fost pînă astăzi. Opera sa, prodigioasă și impresionantă (*Filosofia Renașterii* — două volume, *Istoria filosofiei contimporane* — cinci volume, *Geneza formelor culturii*, două volume, *Destinul omenirii*, cinci volume etc.) nu poate fi ignorată. Dimpotrivă, ea trebuie așezată la locul de cinste unde, de fapt, se și situează.

Geneza formelor culturii este, la origine, textul a două cursuri universitare, dezvoltate în 1931 și 1932. Trata, cum se vede, importante chestiuni de filosofia culturii sau de antropologie culturală. Și, cum a precizat autorul, cursurile acestea îi fuseseră cerute de studenții săi. Ele aveau menirea să pună în discuție și să lămurească multagitata, atunci, problemă a raselor. În Germania, în curs de hitlerizare, chestiunea căpătase proeminență agresivă, urmărind să demonstreze, pe baza teoriei așazisei superiorități a „rasei" germanice, dreptul ei la recucerirea tuturor teritoriilor germane, revendicînd pangermanismul. Deloc ciudat, diverși oameni de știință încep să scrie, aprobator, în jurul acestor concepte, publicînd cărți sau reviste. Și ele, o mărturisește autorul nostru, își găsesc ecoul și la noi, agitate fiind de unele cercuri intelectuale apropiate de extrema dreaptă. Negulescu nu-și propune, direct, să discute teoria raselor, neavînd, pentru asta, nici pregătirea științifică necesară. Scopul său era să comenteze chestiunea genezei formelor culturale. Dar nu putea, desigur, să dezbată, fie și în maniera sa expozitivă, lucrurile, fără să abordeze și valoarea factorului rasial care, potrivit unor autori, ar fi îndeplinit funcțiuni hotărîtoare. În primul curs — de-aș numi astfel prima secțiune a cărții — Negulescu, luînd-o pe îndelete, a arătat cît de dificilă, dacă nu chiar imposibilă, e stabilirea prognozei privind destinul virtual al unui individ. Și a ales, dintre virtualitățile posibile, pe aceea de filosof. Altfel spus, și-a propus dacă nu să

determine, măcar să înțelcagă modul cum un ins devine filosof și cauza orientării sale în filosofie. A procedat metodic. A studiat, după autorități în materie, gama întreagă a factorilor subiectivi și obiectivi, demonstrînd, finalmente, că talentele excepționale nu se moștenesc. Și-a propus, atunci, să examineze cauzele care ar determina apariția și compunerea acelor complexe sufletești în care, probabil, se afla acea predispoziție care se numește talent. Altfel spus, s-a oprit la chestiunea originii biologice a vieții sufletești. Firește, totul metodic și tinzînd spre exhaustivitate, cum îi era obiceiul metodologic. A examinat, pe rînd, toți factorii care acționează în acest joc delicat al imponderabilelor, ajungînd la încheierea, prudentă, potrivit căreia creativitatea în filosofie e dificultoasă, neputîndu-se elucida prin factori de influență. Astfel de pronosticuri nu ar fi mai puțin hazardate și mai puțin false decît a determina calitatea intelectuală a unui individ pe baza — strictă — a criteriului descendenței rasiale sau etnice.

Cu asta, filosoful nostru intra, de fapt, în centrul chestiunii care îl interesa. Ea constituie obiectul celui de al doilea curs (a doua secțiune a cărții) și centrul de gravitate al lucrării aici trebuie, negreșit, căutat. Pentru că această a doua secțiune se intitulează „Specificul național în legătură cu problema raselor". Or această temă constituie, de mult, obiectul de interes special în cugetarea românească, cunoscînd, în anii douăzeci, o mare resuscitare. Pentru a-și face cunoscut și punctul său de vedere, autorul nostru a procedat, firește, filosofic. A acordat, în consecință, spațiu confortabil examinării rolului factorului rasă în cercetarea creativității culturale. Pornind de la teoria raseologică a lui Gobineau, politizată la origine și în evoluția ei, s-a ajuns la improvizatele considerații naziste ale lui Alfred Rosenberg din lucrarea *Mitul secolului XX*. Și ecoul acestor teorii pseudoștiințifice pătrunsese și la noi, în scopuri politico-propa-

gandistice. Important în argumentul rasial este aflarea elementului biologic constant, nesupus variabilității istoriei. Negulescu își exprimase opinia, pieptiș, încă în prima secțiune a lucrării: „Ca să poată fi vorba de o «constantă a rasei» la un filosof oarecare, ar trebui evident ca rasa respectivă să fie ea însăși constantă. Ca să fie constantă însă, rasa în chestiune ar trebui să fie unitară, iar ca să fie unitară ar trebui să fie pură. De la bătrînul Bastian încoace, totuși etnografia crede din ce în ce mai puțin în existența raselor pure. Unele triburi sălbatice, izolate în insulele mărilor și oceanelor puțin explorate încă sau în alte regiuni puțin accesibile ale pămîntului, au rămas poate ferite de orice amestec etnic. Celelalte grupări omenești însă, marile popoare europene, mai ales, sînt amestecuri, mai mult sau mai puțin vechi și mai mult sau mai puțin întinse, în care au intrat numeroase elemente etnice diferite — cu circumstanța agravantă că contopirea lor e încă departe de a fi, din punct de vedere antropologic, deplină și definitivă" [1]. Elementele-cheie, chiar dacă lipsite încă de aparatul demonstrativ, aici, în această declarație de principii, se află, ferm și limpede exprimate. Demonstrațiile ulterioare, toate pornind de la analiza cărții lui Gobineau din 1853—1855 — *Eseu asupra inegalității raselor* — nu fac decît să le dezvolte și să le aprofundeze, clarificîndu-le. Iar Negulescu, atent și cu bibliografia mereu la îndemînă, dezvăluia că invariabilitatea caracterelor fizico-psihice se motivează prin comunitatea de origine, adică prin sîngele primit de la naștere și nu se datorează împrejurărilor externe (mediul fizic, social, cultural etc.). Se întîmplă însă că nici invariabilitatea caracterelor la toți indivizii unui popor nu se verifică, iar variațiile se explică — tot biologic — prin amestecul raselor. Chiar Gobineau se sprijinise, în

[1] P. P. Negulescu, *Geneza formelor culturii*, 1934, p. 171.

teoremele sale, nu pe argumentele rasiale, ci strict filologice, vorbind, finalmente, de rase „tari" și altele „slabe" care, neavînd valoare istorică, trebuiau dominate. Nici apelul la antropologie (Vacher de Lapouge, Ammon, H. St. Chamberlain) n-a avut sorți de izbîndă. Antropologia recentă dezvăluie eroarea raseologiei. Concludentă este opinia lui Claude Lévi-Strauss care nu neagă conceptul de rasă, dar se delimitează decis de rasism: „Păcatul originar al antropologiei constă însă în confuzia între noțiunea pur biologică de rasă (presupunîndu-se, de altfel, că această noțiune, chiar pe acest teren limitat, ar putea pretinde la obiectivitate, ceea ce genetica modernă contestă) și producțiile sociologice și psihologice moderne ale culturilor umane. A fost suficient ca Gobineau să comită această confuzie, spre a se pomeni închis în cercul infernal care duce la o eroare intelectuală, ceea ce nu exclude buna-credință, la legitimarea involuntară a tuturor tentativelor de discriminare și de exploatare." [1] Astfel de contestări ale antropologilor de seamă s-au mai produs. Să remarcăm că Negulescu al nostru le-a precizat încă din 1934.

Onest și mereu la obiect, Negulescu a arătat că nu rezistă analizei nici una dintre teoriile raseologice ce se bizuie pe criteriul chimismului sîngelui. Aceasta datorită metisajului, peste tot constatat de oamenii de știință, în spațiul fiecăreia dintre rasele propuse. Și asta, în ciuda faptului că, în primele trei decenii ale secolului nostru, se credea că acest criteriu al biochimismului sîngelui ar fi fost superior celui antropometric. Sînt popoare diferite, stăruie analitic Negulescu, care prezintă același indice biochimic (de pildă, negrii din Jamaica și germanii berlinezi au același indice biochimic, după cum există altul, tot comun, la englezi și micro-

[1] Claude Lévi-Strauss, *Rasă și cultură*, în vol. *Rasismul în fața științei*, Editura Politică, 1982, p. 4.

nezieni). De unde concluzia că structurile sanguine n-au nici o influență asupra vieții sufletești. Antropologia fizică actuală nu neagă total termenul de rasă, deși un analist american propunea înlocuirea lui cu cel de „familie umană", o altă denumire pentru recunoașterea descendenței biologice (descendența din strămoși comuni). Altfel spus, potrivit geneticii actuale, descendența din aceeași rezervă de gene. În consecință, apreciază un genetician american, sub raportul eredității „rasele diferă mai curînd relativ decît absolut. Rasa este caracterizată prin frecvența unor caractere ereditare ce nu apar în mod uniform la toți membrii săi. Stabilitatea ei depinde de permanența genelor răspunzătoare de caracterele ereditare și de predominarea endogamiei asupra exogamiei. Cînd unul sau altul din acești factori se schimbă, se schimbă rasa. În aceste condiții, este de asemenea evident că specia umană nu comportă nici o rasă pură, dacă nu înțelegem prin aceasta o rasă ai cărei membri seamănă între ei, și este puțin verosimil să fi existat vreodată sau să existe o asemenea rasă." Și adaugă: „Se poate afirma cu certitudine, în general, că umanitatea este pe jumătate produsul amestecului de rase. Metișii sînt normali din punct de vedere fizic și au descendență normală. Nivelul lor intelectual nu e limitat și poate fi adeseori remarcabil." [1] Așadar, deși punctele de vedere antropologice demonstrate de Negulescu în cartea sa țin de o fază a pregeneticii, genetica actuală le validează în largă măsură. Și astăzi genetica relevă că teoriile rasiste, cultul mistificator al rasei pure, elogiul trufaș al superiorității rasei ariene, catastroficele alarme despre pericolul metisajului rasial și sălbaticele măsuri politico-administrative adoptate pentru a-l împiedica, monstruozitatea deciziilor eugenice pentru apărarea „purității" rasiale sînt — toate — prejudecăți aberante.

[1] I. C. Dunn, *Rasă și biologie*, în vol. cit., p. 107—108.

Evident, Negulescu s-a ocupat de dosarul complicat al antropologiei fizice pentru a explica geneza actelor culturale. Altfel spus, ideea lui era să determine dacă așa-numitele teorii de el examinate, asupra raselor pure sau superioare, se regăsesc în actele culturale. Aici Negulescu se relevă a fi perfect sincron cu punctele de vedere ale antropologiei culturale actuale. Să apelăm, din nou, la opinia celebrului antropolog francez Claude Lévi-Strauss. „Atunci cînd vorbim de contribuția raselor umane la civilizație nu vrem să spunem că o anumită originalitate a aporturilor culturale ale Asiei sau Europei, ale Africii sau Americii derivă din faptul că aceste continente sînt, în linii mari, populate de locuitori de origini rasiale diferite Dacă această originalitate există — și lucrul este neîndoielnic —, ea depinde de împrejurări geografice, istorice și sociologice, și nu de aptitudini distincte, legate de constituția anatomică sau fiziologică a negrilor, a galbenilor sau a albilor." Sigur, există o diferențiere a aportului popoarelor în ansamblul cultural al umanității. Unii au apreciat această diferențiere ca expresie a inegalității raselor sau popoarelor. Numai că „inegalitatea nu e rezultatul unei inferiorități biologice, ci al unor stadii deosebite pe scara civilizației moderne, așa cum a modelat-o revoluția industrială".[1] Așadar, nu factorii rasiali ci cei culturali determină diferențierile dintre grupurile umane. Să spunem, e necesar, că această înțelegere a relației dintre creativitatea culturală și cea a constituirii colectivităților umane (etnii, popoare) este foarte bine desenată în cartea lui Negulescu. E un merit remarcabil, avînd și privilegiul demnității de a fi înfruntat, atunci, prejudecăți foarte agresive, afirmate în publicistica românească a vremii. „marile popoare europene, mai ales, scria Negulescu, sunt amestecuri, mai mult sau mai puțin vechi și mai mult

[1] Claude Lévi-Strauss, *op. cit.*, în vol. cit., p. 4, 27, 35.

sau mai puțin întinse, în care au intrat numeroase elemente etnice diferite — cu circumstanța agravantă că contopirea lor e încă departe de a fi din punct de vedere antropologic, deplină și definitivă (...) Iată de ce la fiecare popor găsim o sumă de caractere ce ar părea să aparțină mai multor popoare, deosebite de el. Și iată de ce la fiecare din popoarele ce au avut o filosofie, găsim sisteme filosofice foarte diferite. Mai precis, la fiecare din aceste popoare găsim reprezentate toate direcțiile posibile ale cugetării filosofice."[1] Și exemplele aduse în sprijin sînt perfect concludente. Pentru filosoful nostru, deasupra factorilor biologici în geneza actelor culturale prevalează împrejurările culturale. Și, odată cu acestea, psihologia diferențiată a popoarelor, cristalizată, și ea, într-un lung proces al comunității unei vieți de cultură și civilizație multiseculară. „Ni se impune astfel concluzia — precizează Negulescu — că viața în comun este principalul factor determinant în formarea caracterelor psihice ale individului și, prin urmare, în constituirea tipurilor psihologice ale popoarelor. Ba chiar putem merge și mai departe, afirmînd că viața lor în comun este principalul factor determinant în constituirea însăși a popoarelor, ca unități etnice."[2] Capitolul din carte, *Psihologia popoarelor*, este dintre cele mai importante și el demonstrează, cum spuneam, că factorul psihologic este nu numai cel mai însemnat, ci chiar hotărîtor în geneza actelor culturale.

Ceea ce îl preocupă în chip special pe Negulescu în cartea sa e chestiunea specificului național. S-ar putea chiar spune că e în centrul de interes al cărții, cu deosebire în secțiunea a doua a ei. Preocuparea era, cu adevărat, justificată. Ea a constituit, adesea, obiect absorbant de interes în istoria culturii românești iar la în-

[1] P. P. Negulescu, *op. cit.*, p. 170—171.

[2] *Idem*, p. 395.

ceputul deceniului patru, cînd tocmai și-a rostit Negulescu al său curs universitar, chestiunea se situează la apogeul atenției. De aceea, tocmai, i-au cerut studenții săi să le ofere un răspuns demn de crezare acestei întrebări absorbante, sub forma unui curs special lămuritor. Negulescu, filosof, nu și-a propus însă caracterizarea formulei specifice a sufletului românesc. Obiectivul său a fost mai simplu și cumva preliminar. Să examineze, metodic, dacă însăși operația de a determina, conceptual, specificul național este posibilă sub raport filosofic. Iar dacă fenomenul ca atare este posibil iar specificul național se constituie în factor genetic, cum anume se realizează influența sa în actele elaborației culturale și filosofice? Apare vădită poziția singulară a autorului nostru. În timp ce înfruntările în jurul modului de a înțelege specificul național în artă (pentru dezbaterea de idei în jurul acestui concept în anii douăzeci, vezi capitolul *Specificul național* din cartea mea, din 1980, *Tradiționalism și modernitate în deceniul al treilea)* urcau spre cotele cele mai înalte, Negulescu propunea — senin — cercetarea stării originare a conceptului. Altfel spus, sugera, liniștit, că ar fi necesar, mai întîi, definirea conceptului cu care se operează și despre care se scrisese o întreagă bibliografie. Mai ales că unele puncte de vedere erau de-a dreptul falsificatoare, fie confundînd specificitatea cu rasa (înțeleasă rasist), fie deducînd-o direct din teoriile rasiste: E posibil ca, după ce despre această chestiune s-a scris o întreagă bibliografie, tentativa sa de reîntoarcere la faza preliminariilor să fie tardivă. Aș răspunde că în spațiul filosofiei clarificarea unei chestiuni e oricînd utilă. Cum s-a văzut, Negulescu a studiat în cartea sa factorii care determină apariția și orientarea creației culturale și, cu deosebire, a cugetării filosofice. S-a ocupat, printre aceștia, de rostul și rolul factorului etnic. Or factorul etnic a fost și este plasma germinativă pentru specificul național. Procedînd

filosofic, a urcat de la efect (specificul național) la cauză (etnicul). Se întîmplă însă, cum s-a văzut, că însuși conceptul de etnic, în configurarea căruia factorul biologic *(id est* ereditatea) îndeplinea funcțiuni determinante să fi fost, în epocă, falsificat prin integrarea sau chiar contopirea sa în sfera, atotcuprinzătoare, a conceptului de rasă. Și întrucît autorul nostru avea justificate aprehensiuni față de acele opinii care confereau semnificații rasiste conceptului de rasă, iar acesta din urmă i se părea el însuși insuficient clarificat științific, avea să păstreze o rezervă prudentă chiar în comentarea factorului antropologic al specificului național. Acesta a fost și a rămas — e necesar să o spun deschis — o neîngăduită eroare. De la Herder încoace (adică din secolul al nouăsprezecelea, cînd s-a inaugurat principiul naționalităților) etnosul (adică specificul național) e un element aproape unanim recunoscut în filosofia culturii și în estetica modernă. Avem datoria să semnalăm în această eroare *carența fundamentală* a lucrării lui P. P. Negulescu.

Am instalat poate prea abrupt evaluarea concluzivă. Să reluăm, deci, analitic, dosarul chestiunii. Ceea ce constata filosoful era faptul că etnicul din care a generat etnosul a fost înălțat nemotivat de la dimensiunea unui factor explicativ în crearea culturii într-unul normativ. Negulescu avea dreptate și se întîlnea în opinii cu Ibrăileanu sau Ralea. Într-un eseu din 1923 Ibrăileanu observase că „acest caracter specific național al unei literaturi nu se datorește atîta subiectului operei de artă — fortamente național, — cît sufletului scriitorului, felului cum observă viața și cum o redă" [1]. În 1927 Lovinescu scria: „Etnicul este o condiție a esteticului, care purcede de la o sensibilitate mlădiată de biologie și de determinismul istoric și realizată într-un material

[1] G. Ibrăileanu, *„Caracterul specific" în literatură*, în *Opere*, vol. 5, Editura Minerva, 1977, p. 92.

verbal, el însuşi depozitarul milenar al psihei colective" [1]. Singura cerinţă formulată de Lovinescu a fost ca etnicul (specificul naţional) să nu fie transformat — cum o făcuse sămănătorismul sau gîndirismul — în criteriu de evaluare estetică. Negulescu se întîlnea, deci, în opinia sa potrivnică transformării etnicului în criteriu de evaluare, cu Ibrăileanu, Ralea, Lovinescu. Dincolo de asta, semnalele sale de alarmă sînt nelalocul lor, pentru că arta, indiferent de intenţionalitate, are caracter specific naţional. Desigur, nu acelaşi lucru se poate spune despre ştiinţă şi filosofie care, evident, neexprimînd, obiectivată, formula sufletească a unui popor nu pot avea specificitatea naţională. Opinia lui Negulescu despre aceste forme de creativitate intelectuală, cărora nu li se poate detecta un statut specific naţional, este dreaptă. Filosoful nostru înainta însă în demersul său. Iată un enunţ caracteristic, care ar putea fi asimilat ca o premisă în raţionament: „Fie ca principiu explicativ însă, fie ca principiu normativ, specificul naţional, ca să ne putem servi cu destul folos de el sau ca să putem urma fără teamă de a greşi prescripţiile lui, trebuie, evident, să ne fie cunoscut. Trebuie să ştim — destul de limpede şi destul de precis — ce este sau în ce constă el. Se poate afirma că ne găsim într-o asemenea situaţie? Cunoaştem noi în adevăr specificul nostru naţional? Suntem cu toţii de acord asupra a ceea ce cuprinde, ca realitate concretă, această noţiune abstractă?" [2] Şi, din interogaţie în interogaţie, ajunge să se întrebe asupra formulei acceptate, cu ajutorul căreia s-ar putea caracteriza, sub raport etnic, fiecare popor. Soluţia spre care se îndrepta Negulescu părea o utopică aventură. De fapt, efortul său analitic era perfect îndreptăţit. Nu susţineau şi în acel timp, adepţii

[1] E. Lovinescu, *Etnicul*, în *Sburătorul*, IV, serie nouă, nr. 11—12, p. 133.

[2] P. P. Negulescu, *op. cit.*, p. 228—229.

rasismului că au găsit această formulă panaceu în conceptul de rasă? Ba chiar „descoperiseră" și mijloacele cuantificării formulei lor (biometrice, chimismul sîngelui) pentru a-i asigura „rigoarea". Tocmai pentru a verifica valoarea științifică a acestei formule-concept a întreprins Negulescu exegeza sa. Filosoful român știa bine că specificitatea națională nu e „o entitate metafizică ce-ar depăși limitele experienței sensibile", ci un complex de caractere comune unui popor, cu funcțiuni determinante în geneza actelor spirituale. Aici se deschideau două alternative. Prima ar fi că aceste caractere sînt invariabile și, deci, nesupuse modificărilor timpului și ale mediului ambiant. Cealaltă alternativă, dimpotrivă, presupune variabilitatea acestor caractere în funcție de aceleași posibile modificări ale mediului și istoriei. A examinat obiectiv aceste două ipoteze de lucru, neuitînd să adauge că nutrește dorința ca prima alternativă „să fie cea adevărată sau, cel puțin, cît mai probabilă". Am stăruit mai înainte asupra răspunsului negativ formulat de Negulescu despre opțiunile raseologiei falsificatoare și a rasismului. De aceea a considerat că nu elementul eredității biologice se poate constitui în invariantă a ansamblului de caractere care contribuie la configurarea specificității naționale la un popor. Pentru că nu există rase pure și metisajul realizat pe diverse căi și mijloace e o realitate impunătoare. Investigațiile trebuiesc îndreptate în alte direcții, fertile în rezultate, pentru a descoperi constanța necesară. Pentru că e evident că există diferențieri între popoare și națiuni. Problema e să se găsească acel element care determină și explică realitatea diferențierii. Și l-a găsit pe căi ocolite! Ba chiar în nervurile celei de a doua alternative (ipoteze) mai înainte înfățișate. În sfera variabilului, deși, aparent, soluția i se părea paradoxală. „S-ar părea, la prima vedere, că o asemenea ipoteză ar exclude cu desăvîrșire existența unui specific național și că, prin urmare,

n-am avea de ce ne pierde vremea analizînd-o mai de aproape. Ne vom încredința însă ceva mai departe că o asemenea atitudine, strict negativă, n-ar fi îndreptățită. Fără a oferi unitatea și fixitatea, să zicem absolute, pe care își propuneau, cel puțin ca un «primum deziderium» să ni le dea partizanii teoriei raselor, ipoteza la care trecem acum ne permite să ajungem la unități și fixități, ce e drept relative, dar care nu sunt lipsite de interes, nici de utilitate, din punctul de vedere ce ne preocupă." Acel domeniu al constantei variabile i se pare a fi psihologia. Mai precis spus, detectarea caracterelor psihice ale unui popor care, în ansamblul lor, alcătuiesc tipuri. Iar tipurile sau tipologia presupun întotdeauna diferențierea. Și unde începe diferențierea apare posibilitatea constituirii specificității, pentru că — nu-i așa ? —, la urma urmei, diferențierea tipologică ar putea fi o altă denominație pentru specificitate, inclusiv cea națională. Negulescu își plasa astfel cercetarea în sfera, cu tradiție recunoscută, a psihologiei popoarelor *(Völkerpsihologie).*

Demonstrația lui Negulescu e perfect convingătoare. A început prin a observa că, în ciuda deosebirilor fizice ale indivizilor ce compun un popor, e lesne constatabil un *aer de familie* comun, manifestat prin atitudini, deprinderi sufletești, preferințe predilecte, într-un cuvînt printr-un mod comun — deci specific — de reacție față de fenomenele naturii, ale vieții, o modalitate anume de a se comporta cu semenii. Pe scurt spus, se creează tipuri specifice de comportament. O unitate în varietate. Iar factorul determinant al acestei unități îl constituie formația intelectuală și morală, altfel zicînd, ambianța spirituală (culturală) în care se formează individualitatea. Ambianța nu e însă mereu aceeași, pentru că în prefacere inevitabilă sînt chiar con-

[1] *Idem,* p. 291—232.

diţiile de viaţă ale popoarelor. La aceasta se adaugă fenomenul contactului între popoare. Filosoful atestă suplețe dialectică în înțelegerea fenomenului de vreme ce elementului invariant îi sînt alăturaţi factorii de contrapondere adoptaţi, care ţin de perspectiva istoricităţii. „Ni se impune astfel concluzia — preciza autorul nostru — că viaţa în comun este principalul factor determinant în formarea caracterelor psihice ale individului, prin urmare, în constituirea tipurilor psihologice, ale popoarelor. Ba chiar putem merge şi mai departe, afirmînd că viaţa în comun este principalul factor determinant în constituirea însăşi a popoarelor, ca unităţi etnice. În adevăr, nu poate exista un popor fără *ceva comun*, în conţinutul şi în formele lui sufleteşti. Naşterea singură, ca fapt biologic, nu e suficientă."[1] Şi aducea, în sprijin, un exemplu convingător. Un copil născut în Franţa, din părinţi francezi, adus, la naştere, în Germania şi crescut aici, în ambianţa specifică mediului germanic cu limba, habitudinile şi modul de a înţelege viaţa sau natura, îşi va pierde fondul moştenit, adaptîndu-se structurii sufleteşti dobîndite. E un exemplu pe care îl dezvoltase şi Ibrăileanu în eseul amintit, din 1922. Nu trebuie, în consecinţă, stăruie Negulescu, confundată ideea de rasă cu aceea de popor sau naţiune, pentru că „cea dintîi e o noţiune biologică, cea de a doua o noţiune psihologică şi sociologică". Iar noţiunea de popor, ca tipologie psihologică diferenţiată, e supusă istoricităţii şi variabilităţii fatale, modificîndu-şi structura potrivit prefacerilor istoriei. Românul de azi, observa filosoful, nu e, desigur, cel din secolul XVII, după cum acelă din epoca fanariotă nu e asemănător celui din vremea lui Ştefan cel Mare sau Mihai Viteazul. Nu e vorba de o mutaţie, ci de o schimbare intervenită lent. Iar schimbarea se produce şi este sesizabilă în psiho-

[1] *Idem*, p. 395.

logie, modelînd tipologia poporului. E un punct de vedere care se întîlnește cu cel afirmat de mai multă vreme de cugetătorii români raționaliști, care au meditat la problema specificului național. „Acest *noi* — scria Ibrăileanu — este un popor, și nu e rasă. Psihologia generală la care participă psihologia individuală a scriitorului este psihologia unei societăți, și nu a unei rase. (...) Or fi existînd psihologii de rasă — cînd existau rase pure, dar azi nu există rase ca atare pe pămînt și mai ales în Europa. Toate popoarele sunt un amestec de rase, însușirile acestor rase s-au combinat (dînd sume chimice, în parte interferîndu-se) într-un tot care ar fi psihologia unui popor, dar care nu e nici ea psihologia acelui popor, pentru că acest amestec de rase (= popoare) trăiește, zi de zi, își face mereu mai departe psihologia lui specială." [1] Firește că Negulescu și-a argumentat punctul de vedere cu tot aparatul teoretic necesar. E inutil să-l reproducem aici. Cititorul îl află citindu-i atent cartea atît de folositoare și înțeleaptă pentru dezlegarea unei chestiuni cu un contencios atît de încărcat precum e aceea a specificului național. E o contribuție de filosofie a culturii sau de antropologie culturală extraordinar de importantă.

E adevărat, Negulescu nu și-a propus, spre deosebire de alți gînditori, să determine formula sufletească a poporului român. Preocuparea lui a fost îndreptată strict spre studierea aspectelor teoretice ale genezei actelor culturale. N-a uitat să precizeze însă că literatura e o expresie a etnosului. „(...) literatura fiind mai strîns legată de «specificul național», din cauză că exprimă ceea ce este mai intim în sufletul unui popor, adică sentimentele lui, și se servește de ceea ce îi este mai caracteristic, adică de limba lui." [2] Dar Negulescu are și me-

[1] G. Ibrăileanu, *op. cit.*, p. 93.

[2] P.P. Negulescu, *op. cit.*, p. 175.

ritul de a fi negat pretenția acelora care au considerat că pentru spiritualitatea românească specificitatea națională e creată de ortodoxism. Ca și Lovinescu, Iorga, Ralea, Blaga, Camil Petrescu, Călinescu, Șerban Cioculescu, Pompiliu Constantinescu, filosoful Negulescu observa: „Dacă am examina această părere în sine, ne-am lovi de obiecția că ortodoxismul nu e specific românesc. Ortodocși sunt și grecii, bulgarii, rușii și sîrbii." Altfel zicînd, nu poate fi element caracteristic decît o trăsătură diferențiantă, nicidecum una unificatoare. Dar, să o spunem încă o dată, e important să se observe că Negulescu a recunoscut că literatura e terenul predilect în care poate fi detectată, în formă obiectivată, specificitatea națională a unui popor. Dar, tot atît de motivat, a considerat că știința sau filosofia nu pot avea caracter național, pentru că i-ar răpi valoarea universalității. Se poate vorbi, aș adăuga, de moduri naționale de filosofare dar filosofii naționale sînt greu de închipuit. Ele sînt expresia universalității, indiferent de apartenența la un popor a unui mare cugetător.

Geneza formelor culturii e o meditație raționalistă circulară, notată scrupulos și în detalii, în jurul unei chestiuni de filosofie a culturii, al cărei interes este încă de mare actualitate. Cu rezervele inevitabile, Negulescu știe — vorba lui Camil Petrescu — să delimiteze o problemă, circumscriindu-i sfera și dezvăluind, prob, zonele ei mai importante de descifrat.

Z. ORNEA

TABEL CRONOLOGIC

1827 La 14/26 octombrie se naşte, la Ploieşti, Petre P. Negulescu. Aici a absolvit clasele primare şi studiile liceale.

1884 Toamna, la deschiderea cursurilor, Titu Maiorescu e reintegrat în învăţământul universitar (după o absenţă de 11 ani), devenind titularul catedrei de logică şi istoria filosofiei secolului al XIX-lea.

1889 Negulescu se înscrie ca student al Facultăţii de Ştiinţe a universităţii bucureştene. Dar, audiind, la sfatul unui coleg, o prelegere a lui Maiorescu, se înscrie la Facultatea de Litere.

1889—1890 E remarcat, ca student eminent, de T. Maiorescu. Profesorul îi mai selectase pe C. Rădulescu-Motru, S. Mehedinţi, Mihail Dragomirescu, D-trie Evolceanu, I. Al. Rădulescu-Pogoneanu, N. Basilescu, I. Al. Brătescu-Voineşti, Pompiliu Eliade. Îi primea în casa lui, vestită, din strada Mercur 1, într-un cenaclu anume organizat, le supraveghea şi stimula lecturile, pregătindu-i pentru

a-i urma direcția și a le preda conducerea *Convorbirilor literare*. Unii dintre aceștia îl vor abandona pe profesor. Ceilalți — printre care și P. P. Negulescu — îl vor urma statornic, prelungind posteritatea maiorescianismului.

P. P. Negulescu devine licențiat universitar. Teza de licență, *Critica apriorismului și a empirismului*, e publicată în volum. În același an, la cererea lui T. Maiorescu, publică studiul antigherist *Psihologia stilului*, în *Convorbiri literare* (în 1895 în volum.)

1892 T. Maiorescu publică eseul *Contraziceri*, replică la studiul lui Gherea — din 1886 — *Personalitatea și morala în artă*.

1893 T. Maiorescu îi obține lui Negulescu (și lui M. Dragomirescu) o bursă de studii în Germania și Franța. Negulescu redactează, la Paris, studiul, tot antigherist și scris tot la sugestia lui T. Maiorescu, *Impersonalitatea și morala în artă*.

P. P. Negulescu redactează, în străinătate, noul studiu antigherist *Socialismul și arta* (în *Convorbiri literare*). Reîntors în țară e numit, la intervenția lui T. Maiorescu, conferențiar de filosofie la Universitatea din Iași.

1894 Gherea răspunde articolului maiorescian *Contraziceri* cu studiul *Asupra esteticei metafizice și științifice*.

1895 P.P. Negulescu — împreună cu ceilalți colegi de generație (M. Dragomirescu, S. Mehedinți, C. Rădulescu-Motru, I. Al. Rădulescu-Pogoneanu, D. Evolceanu, Ioan Bogdan) — preia conducerea celei mai importante reviste a țării, *Convorbiri literare*.
P.P. Negulescu adună în volum ultimele două studii de estetică antigheristă, cu titlul *Polemice*.

1896 Publică, în *Convorbiri literare*, studiul *Filosofia practică. Spiritul francez*. Cu această bibliografie — și fără doctorat — devine profesor titular la Catedra de istoria filosofiei și logică, la Universitatea din Iași.

1900 În volumul omagial *Titu Maiorescu* îi apare studiul *Rolul ideilor în progresul social*.

1902 Rostește o cuvîntare la congresul grupării politice junimiste din sala „Liric", din București. Acesta e momentul care îl consacră pe Negulescu ca fruntaș politic.

1910 Publică, după mulți ani de muncă asiduă, primul volum din lucrarea *Filosofia Renașterii* (vol. II, 1914), considerată drept capodopera sa. În același an, prin pensionarea din învățămînt a lui Titu Maiorescu, Negulescu se transferă la București, ocupînd catedra fostului său profesor.

1915 Negulescu e ales membru corespondent al Academiei Române. E decepționat de politica favorabilă Puterilor Centrale, afirmată de Partidul Conservator, al cărui fruntaș, to-

tuşi, era. Marcate atitudini de disociere faţă de opţiunea oficială a partidului său.

1916 O dată cu întreaga universitate bucureşteană, toamna, tîrziu, Negulescu se refugiază la Iaşi.

1917 În iunie moare Titu Maiorescu.

1917—1918 Devine membru fondator şi fruntaş al unei noi formaţiuni politice: *Liga Poporului*, devenită *Partidul Poporului*, sub conducerea generalului Al. Averescu.

1919 Este ales senator pe listele Partidului Poporului.

1920 martie. Negulescu devine membru la Culte şi Instrucţie Publică în guvernul condus de Al. Averescu. Îşi încetează funcţiunile în decembrie 1921.

1922 Publică lucrarea *Reforma învăţămîntului*, materializare intenţională a lui Negulescu de a realiza o reformă a învăţămîntului românesc.

1926 Redevine, în martie 1926, titular, în noul guvern Averescu, la Ministerul Cultelor şi Instrucţiunii Publice. Va fi nevoit să cedeze portofoliul, în iulie, rivalului său, Ion Petrovici. E ales preşedinte al Camerei Deputaţilor pînă în august 1927. E ultima sa demnitate politică.

Publică lucrarea *Partidele politice*.

1927 Reapare, reorganizată, și cu o periodicitate respectată, datorită lui N. Bagdasar, *Revista de filosofie*.

1934 Publică *Geneza formelor culturii*.

1936 E ales membru titular al Academiei Române.

1938 Îi apare primul volum din vasta lucrare *Destinul omenirii*. Vol. IV apare în 1944.

1940 Autoritățile antonesciene îl pensionează, forțat, din învățămînt (avea numai 68 de ani). O dată cu el sînt pensionați și C. Rădulescu-Motru, Mihail Dragomirescu.

1941 Începe publicarea monumentalei lucrări (la origine cursul său universitar) *Istoria filosofiei contemporane*. Vol. IV apare în 1944, iar al cincilea, postum, în 1971.
Rostește la Academia Română — în chip de discurs de recepție — conferința *Conflictul generațiilor și factorii progresului*. Îi răspunde Dimitrie Gusti.

1944 Bombardamentele asupra Bucureștiului îi distrug casa și biblioteca.

1944—1947 Reeditează, în trei volume, *Filosofia Renașterii*.

1947 Reeditează, fără modificări, *Geneza formelor culturii*.

1951 aprilie. Se stinge din viață filosoful Petre P. Negulescu, la venerabila vîrstă de 79 de ani. Ultimii ani i-a trăit în sărăcie lucie, uitat și izgonit din Academie.

1969 Îi apare, postum, cursul *Problema cunoașterii.*

1972 I se publică, postum, cursurile *Problema ontologică* și *Istoria filosofiei moderne.*

1977 Apare, tot postum, *Problema cosmologică.*

Z. O.

NOTĂ ASUPRA EDIȚIEI

În ciclul lucrărilor de antropologie culturală sau de filozofia culturii publicate de P. P. Negulescu, *Geneza formelor culturii* ocupă un loc proeminent. Prima ediție a apărut în 1934 la tipografia „Bucovina" a lui I. E. Torouțiu, probabil, pe cheltuiala autorului. Cartea a fost primită cu interes și, după război, în 1947, autorul o retipărește la editura „Cugetarea" a lui Georgescu-Delafras. Ediția a III-a, de care spera să se mai poată îngriji, a rămas o frumoasă intenție, din păcate nerealizată. Lucrarea lui Negulescu, în ciuda celor două ediții ale ei, a devenit, de foarte multă vreme, o raritate. A o reedita ni se pare un act util și necesar. Acesta este tocmai motivul pentru care o restituim, acum, cititorilor.

Evident, am utilizat ca text de bază ediția a II-a a cărții. Deși autorul mărturisește în prefața din 1947 că, datorită unor împrejurări speciale, nu a operat nici o modificare față de prima ediție, ne-am folosit totuși de ediția din 1934 de cîteva ori pentru a întregi unele omisiuni sau erori de tipar. La transcrierea textului am utilizat normele în general în vigoare în asemenea operațiuni. Am păstrat formele particulare de limbă — puține — la care, se vede bine, a ținut P. P. Negulescu. Dintre acestea amintim: *strein, pasagiu, peisagiu, personagiu, tractat, filosof.* Nu am păstrat, desigur, grafii ca

ideală, *noui* etc. Nu am intervenit în transcrierea unor forme morfologice ale limbii române ale epocii: adjectivul *nouă* pentru plural ca în *vremuri nouă*; teorii *nouă*, genitivul, dativul în *ei* (criticei, școalei) etc.

Am păstrat unele alternanțe destul de frecvente: *adaugă* și *adaogă*, *origină* și *origine*, *obicinuit* și *obișnuit*, *contimporan* și *contemporan*, *vecinic* și *veșnic*, *cari* și *care* etc.

În unele cazuri, și numai acolo unde a fost imperios necesar, am dat în josul paginilor unele note lămuritoare. Pentru a le deosebi de notele autorului, care sînt numerotate, ale noastre sînt indicate prin asterisc.

Această ediție o reproduce pe aceea din 1984, apărută la Editura Eminescu.

Z. O

GENEZA
FORMELOR CULTURII

PREFAȚA EDIȚIEI A DOUA

Reeditarea acestei lucrări devenise necesară mai de mult și mi s-a cerut mai de multe ori, din mai multe părți. Mai ales după apariția volumului al doilea din Destinul omenirii, *întrucît cuprindea unele referințe la problema raselor, pe care o studiasem în* Geneza formelor culturii, *cererile de acest fel au devenit mai numeroase și mai insistente. Nu le-am putut da însă o satisfacție imediată, fiindcă voiam să reiau și să refac unele părți din această lucrare, aducîndu-le unele îndreptări și adăugîndu-le unele dezvoltări ce se păreau necesare. Cei ce simt nevoia să recurgă, în studiul problemelor filosofice, la indicațiile științelor pozitive, se lovesc astăzi de greutăți mari. Cercetările științifice au devenit, în ultimele decenii, atît de întinse și de variate, atît de speciale și de complicate, încît utilizarea lor, de către cei ce nu aparțin categoriilor respective de oameni de știință, îi expune, oricît ar fi de circumspecți, la riscuri mari. Lacunele de informație și erorile de interpretare rămîn totdeauna posibile, putînd să provoace, la unii cititori cel puțin, nedumeriri și îndoieli.*

Am voit dar, cum e firesc, să revăd, cu o atenție mai stăruitoare, materialul de fapte, biologice

C-da 179 coala 2

și etnografice, de care m-am folosit în prima ediție, din 1934, a Genezei formelor culturii *Am zis: cu o atenție mai stăruitoare... Le-am adunat în adevăr — cu prilejul cursurilor pe care le-am făcut, după cererea studenților mei, la Universitatea din București, în doi din anii precedenți, și din care a ieșit această lucrare — cu graba ce-mi era impusă de împrejurări. Din 1939 însă, cînd a apărut volumul al doilea din* Destinul omenirii *și de cînd cererile de reeditare a* Genezei formelor culturii *au devenit mai numeroase și mai insistente, am fost prea împovărat și n-am găsit timpul necesar ca să revăd materialul de fapte de care e vorba. Am publicat, în adevăr, de atunci încoace, pe lîngă volumul al treilea și al patrulea din* Destinul omenirii, *cele cinci volume din* Istoria filosofiei contemporane *și primele două volume din ediția a doua, cu multe adause noi, a* Filosofiei Renașterii. *M-am expus astfel la acuzarea — ce mi s-a adus, pe cît se pare — că am abuzat puțin, sau chiar mult, de răbdarea publicului nostru cititor... Am socotit totuși că era necesar s-o fac, fiindcă, la vîrsta la care am ajuns, mi se impune, ca o măsură firească de precauție, să dau pregătirilor mele de plecare un ritm ceva mai accelerat...*

În sfîrșit, nu nou obstacol mi-a răsărit acum în cale. Casa în care locuiam a fost grav avariată de bombardamentul aerian german de la 24 august 1944. Nu numai biblioteca mea, ci și arhiva mea documentară au devenit, din această cauză, aproape inutilizabile. În special, îmi lipsesc mult notele pe care le luasem, în străinătate, din marile colecții de reviste, științifice și filosofice, pe care noi nu le avem. În această situație, nu mai pot satisface cererile de a reedita Geneza formelor cul-

turii decît trimiţînd-o la tipar aşa cum este. Cu toate lipsurile ei, mai este încă, poate, de un oarecare folos. Iar îndreptările şi completările, de care ar mai avea nevoie, rămîn să i le aduc mai tîrziu, la o nouă ediţie, dacă va mai fi cazul şi dacă voi mai ajunge să le fac eu însumi... În împrejurări ca cele prin care trecem, oamenii prudenţi, mai ales dacă nu mai sunt tineri, nu pot să nu pună planurilor de viitor un coeficient oarecare, şi nu prea mic, de incertitudine...

Mai adaug, spre a încheia această prefaţă, speranţa că publicul nostru cititor nu va primi cu prea puţină îngăduinţă serviciul pe care, în condiţii atît de puţin favorabile pentru mine, mă cred totuşi dator să i-l aduc, reeditînd Geneza formelor culturii. Sper de asemenea că oamenii de ştiinţă care ar ajunge, întîmplător, s-o răsfoiască — specialiştii în biologie şi etnografie mai ales — vor avea bunătatea ca, în interesul opiniei noastre publice, să releve lacunele de informaţie ce ar fi de completat şi erorile de interpretare ce ar fi de îndreptat. Le adresez, de mai înainte, mulţumirile mele pline de recunoştinţă.

PREFAŢA EDIŢIEI ÎNTÎIA

Studiile ce alcătuiesc volumul de faţă au un caracter ocazional. Problemele la care se referă ar fi meritat desigur o cercetare mai amănunţită şi mai sistematică; faptul este însă că ele mi s-au pus incidental şi că le-am tratat în consecinţă, cu oarecare grabă şi oarecum în treacăt. Nu înţeleg, firește, să mă descarc, prin această mărturisire, de nici o răspundere. Vreau numai să explic forma studiilor ce urmează şi care ar fi putut părea, altfel, curioasă. Ele reproduc două cursuri speciale

pe care le-am făcut, în 1931 și 1932, după dorința ascultătorilor mei de la Universitatea din București. Unii dintr-înșii îmi pun uneori întrebări, la care nu pot răspunde decît prin dezvoltări mai întinse, adresate firește tuturor, întrucît socotesc că le pot fi de folos la toți. Așa au luat naștere și cercetările din volumul de față. Publicarea lor se datorește faptului că au părut a interesa și alte cercuri, care au luat întîmplător cunoștință de ele și că procurarea cursurilor litografice, care nu se găseau în comerț, era anevoioasă. Iar dorința ce mi s-a exprimat, din acele părți, de a le vedea tipărite, se lega de impresia că ar fi bine — sau poate chiar necesar — ca opinia noastră publică să fie ceva mai temeinic și mai obiectiv lămurită cu privire la unele din problemele ce, sub influența evenimentelor exterioare, nu pot să nu se pună și la noi. Cîteva dintr-însele erau atinse, tocmai, în studiile mele, care deveneau astfel „de actualitate", fără să fi urmărit nicidecum așa ceva.

Un prieten, bunăoară, mi-a adus cîteva gazete, cu unele știri din străinătate, ce puteau într-adevăr să dea de gîndit. Erau, între altele, două telegrame — pe care cred că le pot cita aici, fiindcă n-au un colorit politic prea pronunțat privitoare la mișcarea „rasistă" din Germania. Una anunța că s-a înființat la Universitatea din Lipsca o catedră de „teoria raselor" cu menirea de a „dezvolta doctrinele" ce vădesc „superioritatea aparținînd rasei germane" asupra „celorlalte rase și națiuni" [1]. *Alta raporta că, la congresul pangerman din Passau, ministrul cultelor din Bavaria, dl. Schema, a făcut declarația următoare: „Germania este inima lumii. Dacă această inimă va înceta de a funcționa*

[1] *Curentul*, 9 iunie 1933.

regulat, toată civilizația europeană va pieri". Aceeași telegramă aducea la cunoștință și declarația, făcută la același congres, de președintele federației pangermane, dl. Steinacher; ea suna, textual: „Generația tînără, de la Marea Baltică pînă la Delta Dunării, din Silezia pînă la Egger, din Bucovina pînă la Tirol, a aderat la mișcarea pangermanismului" [1].

Articolele de reportagiu arătau apoi efectele produse asupra opiniei publice europene de aceste întîmplări. Le Temps, bunăoară, amintea că, cu un an mai înainte, cunoscutul publicist englez Wickham Steed dase pe față existența unui vast plan de hegemonie germană asupra nord-estului, centrului și sud-estului Europei, și adăuga că „unele simptome" — ca bunăoară congresul în chestie — par a da acelei revelații „o curioasă confirmare". În adevăr, continua ziarul citat, „liga pentru germanismul din străinătate urmează o acțiune de lungă durată, bine definită, tinzînd să prepare, din punct de vedere politic, gruparea în același stat a tuturor germanilor trăind în afară de frontierele actuale ale Reich-ului; la Passau, președintele congresului, d. Steinacher, a afirmat că, de la Baltica pînă la gurile Dunării, din Silezia de Nord pînă la Egger, din Bucovina pînă în Tirol și pînă la Eupen-Malmédy, tînăra generație germană se raliază la mișcarea național-socialistă, ceea ce marchează începutul unei noi vieți germane" [2]. Examinînd, ceva mai tîrziu, situația politică generală, ziarul englez Times susținea că, în 1933 ca și în 1914, „principala cauză a neliniștii europene continuă să fie Germania". Și ziarul se întreba cu amărăciu-

[1] *Curentul*, 10 iunie 1933.

[2] Citat de *Adevărul*, 14 iunie 1933.

ne „dacă marea cauză pentru care a luptat Anglia, în timpul războiului mondial, a triumfat". „Căci, după cum se vede, Germania de acum caută să se pregătească... pentru a uni cu forța pe aceia din conaționalii ei care trăiesc în state vecine". Iar concluzia pesimistă la care ajungea autorul articolului era că „marea lecție" a războiului n-a servit la nimic, că „chestiunea fundamentală", pe care trebuia s-o rezolve definitiv, se pune din nou în discuție. Iacă pasagiul întreg: „Marea lecție pe care ne-a dat-o conflictul din 1914 a fost întrupată în pactul Kellog și în formula că războiul nu mai constituie un instrument legitim al politicei. Conflictul din 1914 s-a învîrtit în jurul chestiei fundamentale, dacă vor triumfa ideile de libertate, personală și națională, scumpe englezilor și altor țări, sau doctrinele germane de necruțare, de tiranie a statului, de dispreț pentru interesele minorităților și ale popoarelor slabe. Lecția a fost învățată de unii, dar nu de toți, și chestia rămîne încă nerezolvată" [1].

Aceeași a fost impresia în Statele Unite. Ziarul New York Herald Tribune *comenta într-un articol situația creată de revendicările Germaniei, care a lăsat să se înțeleagă, limpede și categoric, că dorește să cucerească noi teritorii „necesare vieții poporului său". Ziarul observa că „acest proiect presupune anexarea la cel de-al treilea Reich a tuturor teritoriilor în care rasa aleasă s-ar găsi reprezentată prin o cît de infimă minoritate". Aceasta însemnează, continua ziarul, că germanii pot să pretindă pentru ei orice parte a Europei orientale și să-și anexeze atîtea teorii cîte ar pofti, de la populați-*

[1] Citat de *Adevărul* de la 16 august 1933.

ile slave, fineze, de la Polonia, Lituania, Letonia, Estonia, Rusia etc. [1].

Republica Sovietelor s-a simțit „vizată" și ea. Într-un articol publicat în revista Bolșevic, *unul din reprezentanții de căpetenie ai politicii sovietice, Radek, arată că declarațiile pacifice ale național-socialiștilor germani față de Rusia sunt dictate de preocuparea de a-și asigura comenzile din această țară. Șeful lor și-a însușit însă programul imperialismului german, care tinde la cucerirea Poloniei, a statelor baltice și la dezlipirea Ucrainei și Caucazului de Rusia* [2]. *În sfîrșit, pînă și reprezentanții Rusiei „burgheze", care trăiesc refugiați în străinătate, au avut impresia că Germania își reia, sub o formă nouă, vechile ei planuri. La o ședință a „partidului republican-democrat rus" care s-a ținut la Paris, un fruntaș al vieții politice rusești dinaintea bolșevismului, Miliukov, a examinat situația internațională, ajungînd la concluzii analoage cu cele pe care le-am trecut în revistă. „Cercetînd planurile germane, a zis cunoscutul om politic, se poate constata că Germania n-a uitat diferitele ei declarații, ce s-au repetat mereu de la 1905 pînă în 1933: «Avem nevoie de noi teritorii pentru plasarea surplusului populației». Germanii se prezintă ca partizani ai ideii nepoleoniene, care își întemeiază granița pe lanțul munților Urali. «Este clar pentru fiecare că Germania are planuri de colonizare în Rusia. În Germania s-a și început formarea de detașamente de voluntari, în frunte cu Bermont Avalow...»* [3].

---

[1] Citat de *Adevărul* de la 27 august 1933.

[2] Citat de același ziar, în același număr.

[3] Reprodus din *Epoca* de la 5 ianuarie 1934.

Doctrinele germane din 1914, la care făcea aluzie ziarul englez Times, *erau cele ce își trăgeau îndreptățirea teoretică din ideea că poporul german, fiind superior ca „rasă" celorlalte, ar avea dreptul să le „conducă" — adică să le stăpînească. Pangermanismul dinaintea războiului mondial susținea în adevăr că poporul german, fiind un popor „ales", a primit de la natură, o dată cu „excelența" sa intelectuală și morală, o înaltă „misiune civilizatoare" și că, spre a o îndeplini, trebuie să poată „dispune" de celelalte popoare. Aceste credințe, însă, sau, cum zice ziarul englez, aceste „doctrine" — pe care războiul, cu urmările lui dureroase, nu le-a putut înlătura și care, cu toată eclipsa parțială pe care au suferit-o, au rămas încă adînc înrădăcinate în mintea și în inima multora dintre germani, influențîndu-le mai mult ca oricînd gîndirea și acțiunea — presupun dezlegate, într-un anumit sens, anumite probleme științifice, care sunt încă departe de a fi ajuns la o soluție definitivă, sigură și indiscutabilă, din punctul de vedere obiectiv al științelor respective. Se reia, anume, vechea teorie a inegalității, fatale și iremediabile, a raselor omenești, cu intenția de a se scoate dintr-însa, cu orice preț, dreptul „unora", în realitate al „uneia", din națiunile europene, de a dispune de „celelalte" sub pretextul că așa ar cere interesele civilizației omenești, în general. Căci, de aceste interese, natura ar fi hotărît să se îngrijească — în primul rînd, dacă nu exclusiv — națiunile „superioare"; de aceea le-a încărcat cu darurile excepționale, trupești și sufletești, care le pun mai presus de celelalte și le impun rolul conducător pe care trebuie să-l joace în lume.*

Prietenul, care mi-a atras atenția asupra știrilor menționate, venea din teritoriile alipite. Nu e dar

de mirare că se arăta mai îngrijorat decît era, poate, de trebuință. El m-a făcut în orice caz să simt că suntem datori, cu toții, să ajutăm lumea, așa cum putem fiecare, să vadă cît mai limpede unele deosebiri indispensabile. Naționalismul e un cuvînt care, sub o aparență unitară, ascunde înțelesuri diferite și de o valoare cu totul inegală. Cînd susține dreptul la existență și la liberă dezvoltare al fiecărui popor, sentimentul național e un imbold de acțiune, nu numai perfect legitim, dar și de o incontestabilă noblețe etică. El poate deveni chiar sublim, atunci cînd, ca în războaie, duce la sacrificiile supreme. Cînd însă, proclamînd superioritatea indiscutabilă a unor anumite națiuni și inferioritatea iremediabilă a celorlalte, luptă ca să asigure celor dintîi putința de a dispune, după bunul lor plac, de cele din urmă, naționalismul încetează de a mai fi un sentiment respectabil, fiindcă nesocotește justiția și amenință pacea.

În adevăr, deosebirea dintre aceste două forme ale naționalismului stă, din punct de vedere practic, în faptul că nu se pot satisface în același mod și pe aceleași căi. Celei dintîi îi ajunge munca pașnică de înălțare, prin bunăstare materială, prin civilizație și prin cultură, a popoarelor respective, înlăuntrul hotarelor lor firești. Cea de-a doua nu-și poate realiza scopurile decît prin turburări adînci și violente, pe care popoarele însuflețite de ea caută să le provoace la alții. Căci grupările etnice pe care națiunile de acest fel, considerîndu-le ca inferioare, tind să și le aservească, nu pot accepta de bunăvoie o asemenea situație și conflictele armate sunt, totdeauna, inevitabile. Pe cînd dar, sub prima lui formă, naționalismul e pacinic și productiv, nu impune suferințe nimănui și îmbogățește pe toți cu valori, materiale și morale, nouă — sub a doua

formă a lui este agresiv și, nu numai steril, întrucît nu duce la un asemenea spor de bunuri, dar de-a dreptul distrugător, întrucît consumă, aruncîndu-le fără milă în flăcările războaielor, pe cele acumulate mai înainte.

Ca atare — sub această din urmă formă adică — naționalismul poate deveni o adevărată nenorocire. Căci metoda lui, mărturisită sau nu, dar inevitabilă, este violența[1]. *Astăzi însă, prin proporțiile pe care le poate lua și prin mijloacele de care se poate servi, războiul este cea mai groaznică din calamitățile ce pot amenința omenirea. Cele mai cumplite cataclisme fizice au ajuns să pară simple accidente, ca cele ce se întîmplă zilnic, pe lîngă tabloul apocaliptic al pustiirilor imense pe care le poate provoca războiul „tehnic" al viitorului. Dacă dar, la popoarele ce sunt silite să-și apere drepturile proprii, războiul poate fi considerat ca o dureroasă ne-*

---

[1] Una din revistele cele mai însemnate, din punctul de vedere al propagandei populare, ce stau în serviciul național-socialismului german, cea intitulată *Deutschlands Erneuerung*, cu subtitlul *Monatsschrift für das deutsche Volk*, mărturisește limpede că luptă „pentru înarmarea poporului german" și în „contra pacifismului". Imperialiștii dinainte de 1914 susțineau că pacea nu era un ideal, ci o stare politică „putredă"... Expresia era, precum se știe, a lui Bernhardi, care exclamase cîndva: „Ah, der faule Friedenszustand". Vederile „militariștilor" de altădată, care pregăteau războiul proslăvindu-i valoarea națională, par a fi fost reluate de conducătorii actuali ai Germaniei. Cartea intitulată *Știința militară* (Die Wehrwissenschaft) a profesorului Ewald Banse dă în adevăr de gîndit, în această privință. Cît despre efectul pe care ea l-a produs asupra străinilor, ne poate edifica o scrisoare, mai mult decît drastică, pe care un englez, locot. colonel A. C. Myers, a publicat-o în ziarul *Times* de la 18 septembrie 1933. Iată cuprinsul ei: „*Times* din 6 septembrie a publicat extrase din cartea oficială germană *Știința militară* (Die Wehrwissenschaft) de profesorul Ewald Banse. A fost o lectură iritantă, în

cesitate, în schimb, la popoarele care caută să încalce drepturile altora, el devine cea mai odioasă dintre crime.

Către o asemenea monstruozitate morală părem, totuşi, a ne îndrepta. Semne ce nu înşală o pot arăta tuturor celor ce sunt în stare să prindă sensul actualelor frămîntări europene şi n-au, altfel, nici un interes să nege evidenţa.

Cercetările ce urmează nu şi-au luat ca obiect, direct şi exclusiv, teoria raselor care, prin unele aspecte ale ei, alimentează, în parte, unele din primejdioasele frămîntări de care vorbim. Atingînd-o însă, indirect şi incidental, dau totuşi lămuriri ce pot fi de folos şi care, totodată, pot găsi, tocmai prin caracterul lor ocazional, mai mult crezămînt. Căci acest caracter dovedeşte că ele au fost, atunci

---

parte oribilă. Abia se poate înţelege cum o asemenea carte a putut găsi un editor şi cum a putut fi tolerată. Căci, prin ea, Germania e pusă într-o lumină mai rea decît prin oricare altă acţiune sau ameninţare a noilor săi stăpîni. După această lectură nu mai încape îndoială că există în Europa un cîine turbat. Recunosc : noi, şi mai mult încă Franţa, suntem poate întrucîtva părtaşi la vina că acest cîine a turbat. Dacă însă nu se intervine acum, şi încă repede, apoi pînă în scurtă vreme cîinele turbat se va transforma într-un tigru fioros şi primejdios. Pentru a ne exprima scurt, vom spune că din extrasele publicate de *Times* se poate deduce că e vorba ca Germania întreagă, inclusiv copiii de cea mai fragedă vîrstă, să fie instruiţi în tot felul şi chipul, că războiul nu e numai inevitabil, ci şi bun şi că bărbat sau femeie, băiat sau fată, trebuie să se pregătească acum, pentru a putea îndeplini rolul de a recuceri în acest război teritoriile pierdute. Jocurile, întrunirile, peisagiile, zborul păsărilor, totul va avea să fie considerat de acum încolo (în Germania) dintr-un punct de vedere militar. Iar cele mai blestemate forme ale războiului, fîntîni otrăvite, răspîndirea ciumei prin muşte şi şoareci, şi alte asemenea isprăvi, sunt preamărite." Scrisoarea lui Myers a fost reprodusă, la noi, de *Adevărul* de la 8 octombrie 1933.

cînd s-au făcut, lipsite de orice preocupare politică. Scopul lor a fost să lumineze numai unele probleme culturale.

În adevăr, prima serie a cercetărilor ce compun acest volum a avut de scop să examineze factorii de care atîrnă apariția și orientarea cugetării filosofice, în cadrul problemei generale a genezei formelor culturii. Printre acei factori se găsea însă și cel etnic, cu privire la acțiunea căruia s-au ridicat unele îndoieli. Iar aceste îndoieli au făcut pe unii din studenții ce-mi puseseră prima problemă, să-mi ceară să examinez și pe aceea a „specificului național", de care se ocupă a doua serie a studiilor de față. În această a doua serie de cercetări, numai, a venit vorba, cum era firesc, de teoria raselor.

Ca o garanție mai mult de obiectivitate, am ținut să păstrez acestor încercări caracterul lor ocazional, lăsîndu-le, aproape neatinsă, forma lor primitivă. Cîteva adause privesc numai unele puncte care, din cauza lipsei de timp, n-au putut găsi loc sau n-au putut lua dezvoltarea cuvenită în cursurile respective.

I

Apariția și orientarea cugetării filosofice în legătură cu geneza formelor culturii în general

INTRODUCERE

I. Oamenii au avut totdeauna dorința — mărită uneori, în momentele critice ale vieții, de dificultățile și incertitudinile acțiunii, biciuită alteori, în vîrtejul pasiunilor, de curiozități nesănătoase, — de a-și cunoaște „destinul", ridicînd un colț măcar al vălului ce le acoperea taina propriului lor viitor. Căile însă pe care au încercat să-și satisfacă această dorință au fost, după timpuri, locuri și împrejurări, foarte diferite. La popoarele preistorice au trebuit să predomine, ca la sălbaticii de astăzi, mijloacele magice. Ele se întemeiau pe credința că anumite cuvinte, anumite gesturi, anumite acțiuni posedau puterea misterioasă de a determina, după voința celor ce se slujeau de ele, cursul fenomenelor naturii — care se putea implicit și prevedea, întrucît trebuia să se desfășoare, ulterior, așa cum i se impusese. Asemenea mijloace întrebuințează încă, în zilele noastre, populațiile foarte înapoiate din nordul Asiei, la care „șamanii" cred că pot constrînge puterile ascunse, impersonale sau personale, din natură, nu numai să le descopere ceea ce „are să fie", dar și să le facă pe voie, în toate privințele. Tot așa cred negrii din centrul Africei, la care preoții vrăjitori „N'gango" practică meșteșuguri

analoage, sau indienii din America de Sud, la care mînuitorii de fetișe „piaje" sunt considerați ca stăpînind multe din cele văzute și nevăzute și ca putînd, prin urmare, dezvălui rosturile lor.

La începutul timpurilor istorice, popoarele din sud-vestul Asiei au luat, urmărind aceleași scopuri, căi nouă și mai rafinate. La cei mai vechi locuitori cunoscuți ai șesurilor din preajma Eufratului de jos, la sumeri sau accazi, a apărut ideea nebuloasă a unei solidarități cosmice care, făcînd ca toate să „se țină" în natură, lega viața oamenilor de pe pămînt de mișcările stelelor de pe cer. Această idee era desigur de origine religioasă. Soarele, Luna și planetele cunoscute pe atunci erau divinități care, ca toate divinitățile, guvernau cu voința lor întîmplările lumii. Dar această origine s-a uitat, cu vremea, lăsînd după ea numai ideea unei legături misterioase a întîmplărilor de pe pămînt cu cele de pe cer. Destinul oamenilor se putea astfel determina după poziția „constelațiilor" din momentul cînd se năștea. Perspectivele diferitelor întreprinderi se puteau de asemenea prevedea după „conjuncturа" siderală din momentul cînd urmau să înceapă.

Aceste credințe străvechi au dat naștere astrologiei chaldeene sau babiloniene, care a trecut apoi la popoarele europene ale antichității clasice. Cît de mare ajunsese la greci și la romani influența acestor concepții orientale ne-o poate arăta faptul că s-au ridicat în contra lor reprezentanții de frunte ai culturii clasice, ca Aristotel sau ca Cicerone. Dacă obiecțiile celui dintîi erau de natură metafizică și se întemeiau pe argumentări abstracte, ale celui din urmă erau mai mult de bun simț și se întemeiau pe fapte concrete. Așa, bunăoară, în cartea sa *De divinatione,* scriitorul roman obiecta astrologilor că

în fiecare moment se năşteau, sub influenţa — presupusă de ei — a aceloraşi constelaţii, nenumăraţi oameni al căror caracter şi a căror viaţă se arătau, apoi, atît de diferite. Cît despre „prezicerile" astrologilor, atîtea şi atîtea fapte ce le contraziceau în chipul cel mai vădit dovedeau îndeajuns cît erau de înşelătoare. Atît lui Pompeius, cît şi lui Crassus şi lui Cesar, al căror sfîrşit a fost deopotrivă de tragic, astrologii le preziseseră o viaţă îndelungată şi o moarte liniştită.

Alături însă de arta streină a „cititului în stele", grecii şi romanii au avut, şi unii şi alţii, „mantica" lor naţională. Cei dintîi au avut aşa numitele „oracole", care au jucat un rol destul de însemnat în viaţa lor, şi privată şi publică, şi dintre cel mai cunoscut era cel de la Delphi, oraşul lui Apollon, de pe coastele muntelui Parnas. Prezicerea viitorului, în teoria şi practica acestor oracole, se întemeia pe „inspiraţia" divină, pe care o puteau primi anumiţi oameni, în anumite condiţii. La Delphi, bunăoară, o primea totdeauna o femeie, Pythia, care pe lîngă condiţiile de origine socială, de curăţenie a vieţii şi de vîrstă, trebuia să se supună la o pregătire specială, destinată să-i exalteze sistemul nervos şi să-i provoace, în anumite momente, starea de „extaz".

Templul lui Apollon cuprindea, în aşa numitul „Opisthodom", o încăpere care constituia sediul propriu-zis al oracolului. Într-însa se deschidea gura unei peşteri subterane, din care ieşea un curent de aer rece, posedînd puterea misterioasă de a înlesni, prin „însufleţire", extazul. Cînd străinii veneau, cu daruri bogate, să consulte oracolul, Pythia, după ce postea timpul prevăzut de ritualul templului, bea apă din fîntîna Kassotis, mesteca foi de laur şi se suia pe trepiedul de aramă aşezat peste deschiză-

tura grotei miraculoase. Cînd intra în extaz, ceea ce se vedea prin tremurăturile sau convulsiunile de care era cuprinsă, ea pronunța cîteva cuvinte, pe care le culegea unul din preoții templului, însărcinat cu interpretarea oracolului. El forma din acele cuvinte, de obicei fără șir, o propoziție enigmatică, putînd fi înțeleasă în mai multe chipuri.

Romanii, la rîndul lor, au avut faimoasele *Cărți sibylline*, cuprinzînd prezicerile „Sibyllelor", din Cumae și Tibur. Aceste cărți „sacre" însă nu puteau fi consultate decît la ocazii mari, din ordinul Senatului și în prezența unui magistrat, iar interpretarea lor era rezervată unui colegiu special de preoți. Cît de mult țineau romanii la acest fel de oracole a arătat-o faptul că atunci cînd vechea lor colecție, care data de pe vremea lui Tarquiniu cel Bătrîn, a căzut pradă flăcărilor, în timpul invaziei galilor, care au dat foc Romei, s-au grăbit să-și procure, din Grecia și din Asia mică, o altă colecție, care a fost revăzută mai tîrziu de August însuși. Iar alături de această formă de căpetenie a „manticei" tradiționale, se înșirau altele, mai puțin solemne poate, dar mai des întrebuințate. În împrejurările obișnuite, perspectivele de succes ale acțiunilor ce se întreprindeau se stabileau de „auguri" și de „auspici", care interpretau „semnele". Astfel de semne, care constituiau „auspicii" bune sau rele, erau unele fenomene meteorologice, zborul păsărilor, modul cum se prezentau măruntaiele animalelor ucise la sacrificiile rituale etc.

Cînd aceste forme ale „divinației" au căzut în desuetudine, la sfîrșitul antichității, fiindcă erau prea legate de politeismul clasic, a ieșit din nou pe primul plan astrologia, care își asigurase de timpuriu o independență relativă față de credințele religioase ce îi serviseră ca punct de plecare. Ea fu-

sese, e drept, pusă la index, în imperiul roman. Tiberiu, bunăoară, alungase pe astrologi din Roma. Adepții „științei miraculoase" n-au încetat însă nici o clipă s-o practice pe ascuns. Iar avîntul pe care îl luase de la o vreme neoplatonismul, nu numai în Alexandria Egiptului și în vechea școală din Atena, ci și la Roma, a restabilit pe lîngă oamenii culți creditul speculațiilor astrologice. Tractatul lui Proklos despre astrologie, bunăoară, s-a bucurat de o așa de mare favoare încît devenise, către sfîrșitul antichității, cartea de căpătîi a misticilor, atît de numeroși pe acele vremuri de adîncă oboseală sufletească.

Creștinismul a luptat, se înțelege, cu energie, prin cei dintîi reprezentanți culți ai săi, în contra credinței că stelele hotărau soarta oamenilor. Clemens din Alexandria, bunăoară, vedea în această credință o negare a providenței divine, al cărei rol în desfășurarea lucrurilor omenești înceta, într-o asemenea ipoteză, cu desăvîrșire. Origenes, la rîndul său, vedea în credința de care era vorba o mărginire primejdioasă a libertății — și prin urmare a responsabilității — omului; mai mult încă, vedea într-însa o proclamare fățișe a inutilității rugăciunilor. Pentru motive analoage, Augustin a dus în contra astrologilor o adevărată campanie, deși fusese la început, înainte de a se converti la creștinism, un adept al lor.

În schimb, arabii și cabaliștii evrei de la începutul Evului Mediu au reluat vechea „știință" caldeană, au renovat-o, au sistematizat-o și au impus-o în cele din urmă din nou cercurilor culte ale timpului, chiar și din lumea creștină. În veacul al IX-lea, Abu Maschar (Albumasar) din Corasan, cu opera sa, al cărei titlu în traducerea latină suna *De magnis conjunctionibus, annorum revolutionibus ac earum*

perfectionibus și, în veacul al XIII-lea, Aboazen Haly, cu opera sa, tradusă de asemenea în latinește sub titlul *De judiciis astrorum*, au contribuit mai ales la răspîndirea astrologiei în rîndurile creștinilor. Vechea „știință" orientală a avut astfel o nouă perioadă de înflorire, în veacul al XIV-lea și al XV-lea. Influența astrologilor la curțile domnitoare era, pe atunci, atît de mare încît s-a putut zice, nu fără dreptate, că ei conduceau statele europene, influențînd prin prezicerile lor desfășurarea evenimentelor.

Deși o reacțiune s-a produs în Italia, la sfîrșitul veacului al XV-lea, în contra astrologiei — din punct de vedere religios cu Savonarola, din punct de vedere filosofic cu Pico della Mirandola, iar din punct de vedere științific cu Leonardo da Vinci — totuși reprezentanții ei și-au păstrat, aproape neatinsă, influența. În Franța bunăoară, pe vremea Caterinei de Medici, ei păreau absolut indispensabili. Faimosul Nostradamus, de pildă, a jucat pe atunci un rol însemnat la curtea regală franceză. Cu numele său adevărat Michel Notre-Dame, acest astrolog, de origină evreu, era propriu vorbind medic și se făcuse vestit prin cîteva tămăduiri „miraculoase". Ocupația sa de căpetenie însă era să redacteze „profeții" în versuri, pe care, din retragerea sa misterioasă de la Salon, din Franța, le trimetea în toată lumea și care erau foarte căutate. Aceste profeții au apărut, în 1558, la Lyon, sub titlul *Centuries*. Fiul său, Michel Notre-Dame le jeune, a publicat și el, în 1563, un *Traité d'Astrologie*.

Deși catolicismul oficial continua să fie ostil astrologilor — mai ales de cînd Nostradamus anunțase, în profețiile sale, decadența iremediabilă a papalității — mulți din reprezentanții bisericii romane credeau totuși în arta lor de a prevedea vi-

itorul și recurgeau, destul de adesea, la ajutorul ei. Așa a fost, bunăoară, în cazul celebru al cardinalului Barberini, care a ajuns să ocupe, în 1623, scaunul pontifical, anunțînd că, după socotelile astrologilor, papa ce urma să se aleagă la acea dată n-avea să trăiască mai mult de șase săptămîni. Spre a evita un asemenea sfîrșit apropiat, toți ceilalți candidați au votat pentru cel care li-l aduse la cunoștință. Printre protestanți, de asemenea, astrologia avea adepți convinși. Melanchton însuși o practica, iar ginerele său, Kaspar Peucer, a scris o carte asupra diferitelor forme ale „manticei", susținînd că singura „științifică" era cea astrologică.

De altfel, în veacul al XVI-lea astrologia căpătase un punct de sprijin nou în speculațiile filosofice ale Cabbalei mozaice, care pătrunseseră în atmosfera intelectuală a lumii creștine prin operele lui Iohannes Reuchlin și ale lui Cornelius Agrippa von Nettesheim. Cel dintîi publicase în 1517 lucrarea intitulată *De arte cabbalistica,* în care susținea un neoplatonism emanatist, cu o pronunțată coloratură ebraică, grație concepției celor zece sfere de lumină (Sephiroth), prin care se desfășura, treptat, puterea divinității creatoare în lumea creată, și care se influențau succesiv, sfera pămîntească stînd astfel sub stăpînirea directă a celei cerești. Cel de-al doilea dase la lumină, sub forma ei ultimă, în 1533, lucrarea *De occulta philosophia,* în care se cuprindeau idei analoage. Universul era considerat ca fiind compus din trei părți : lumea pămîntească a elementelor materiale, lumea cerească a existențelor astrale și lumea inteligibilă a puterilor spirituale pure. Între aceste trei lumi domnea o armonie desăvîrșită, al cărei principiu central rezida în Creatorul lor. Din izvorul lui nesecat pornea întreaga viață ce anima universul, coborîndu-se de sus în jos,

— de la Dumnezeu, prin puterile spirituale pure, la existențele astrale, și de la acestea la elementele materiale. Tot ce se întîmpla pe pămînt sta astfel, și în această ipoteză, sub stăpînirea a ceea ce se petrecea în sferele cerești.

În știința veacului al XVI-lea, în sfîrșit, în medicină și chimie mai ales, au fost introduse speculațiile astrologice de doi învățați, contemporani unul cu altul, elveținul Paracelsus și italianul Cardano. Cel dintîi explica boalele în general și mai ales epidemiile de ciumă printr-un „influx sideral". Cel din urmă, profesor de medicină la Milano, la Pavia, la Bologna, s-a distins mai mult ca matematic — ceea ce nu l-a împiedicat să profeseze de asemenea „dialectica" și filosofia. În această din urmă calitate, ca filosof adică, a început să explice pe cale astrologică apariția lui Cristos și constituirea creștinismului ca religie, în 1570. Cu aceasta însă astrologia părea a fi atins culmea — a îndrăznelii, dacă nu și a puterii — și decadența a urmat foarte repede, nu numai din cauza reacțiunii ce s-a produs, cu din ce în ce mai multă energie, în contră-i, dar și, mai ales, din cauza progreselor astronomiei propriu-zise, care a pus capăt pretențiilor ei „științifice". Cu noua teorie heliocentrică a lui Copernic, pămîntul încetase de a mai fi ce fusese pentru astrologi; noile lui raporturi cu soarele, cu planetele și cu propriul lui satelit, luna, răsturnau vechile lor scheme astrale, absolut închipuite. Caracteristic însă, pentru adînca înrădăcinare în spirite a vechilor credințe, era faptul că nici Tycho-Brahe, nici Kepler, urmașii imediați ai lui Copernic, n-au renunțat cu desăvîrșire la astrologie. Cel dintîi i-a conservat, într-o oarecare măsură, vechiul fundament, susținînd că planetele se învîrteau, e drept, în jurul soarelui, dar soarele însuși se învîrtea, împreună cu ele și cu luna, în jurul

pămîntului, care își păstra astfel situația privilegiată, de centru al lumii. Iar Kepler, silit poate de greutățile vieții sale nesigure, se deda, destul de adesea, la preziceri astrologice. E cunoscut, bunăoară, din istorie „horoscopul" pe care l-a făcut, în 1629, lui Wallenstein, celebrul general din războiul de treizeci de ani.

II. În timpurile moderne, vechile forme ale „manticei" tradiționale și-au păstrat, mai mult sau mai puțin, influența asupra marilor mase inculte, dar și-au pierdut, aproape cu totul, seriozitatea de altădată. Cei ce le practică astăzi nu mai au nimic din convingerile religioase sau „științifice" ale celor ce le practicau în Antichitate și în Evul Mediu. „Profeții" din lumea veche se pregăteau, cu sacrificiile adesea grele, cerute de ritualul ascetic, ca să primească inspirațiile divine, în care credeau de cele mai multe ori, cu toată sinceritatea. Astrologii, de asemenea, aveau despre corpurile cerești o concepție greșită, dar își dădeau osteneala să le observe mișcările și să le determine raporturile. „Prezicătorii" de astăzi, care „citesc" viitorul în cărți, în cafea, în palmă, în stele, sunt simpli șarlatani. Modul cum sunt redactate reclamele lor din gazete arată îndeajuns lipsa lor desăvîrșită de orișice cultură. Faptul, dar, că ei găsesc totuși crezămînt nu se poate explica decît prin resturile de misticism primitiv ce mai trăiesc încă în mintea celor mai mulți oameni, precum și prin curiozitatea, vecinic lacomă, și niciodată sătulă, de care sunt stăpîniți mai toți, cînd e vorba de viitor. Orice sugestie, oricît de vagă și ori de unde ar veni, le este, din acest punct de vedere, binevenită, măcar ca pretext de orientare a închipuirii.

Numai așa ne putem explica faptul, în aparență uimitor, că într-o țară cultă ca Anglia a putut avea atîta succes pe lîngă marele public cartea lui Cheiro, apărută acum vreo 15 ani sub titlul *Book of Numbers* și care a avut vreo 12 ediții. În formule simple și categorice, această carte pune la dispoziția orișicui mijloace „sigure" de a descoperi „factorii" viitorului, care sunt temperamentul, caracterul, predispozițiile și aptitudinile. În acest scop, autorul se servă de vechiul simbolism numeric, de origine pitagoreică. Întemeindu-se pe analogii aproximative și variabile, diferiții reprezentanți ai acelui misticism aritmetic atribuiau fiecărei cifre o semnificare specială. Așa, bunăoară, numărul 1 reprezenta „înțelegerea", care este „imobilă" : numărul 2 „părerea" care este „șovăitoare" ; numărul 3 „totalitatea" sau „armonia", fiindcă este cel dintîi care posedă un început, un mijloc și un sfîrșit ; numărul 4 „justiția", fiindcă rezultă din înmulțirea primului număr „par", care este 2, cu el însuși, și fiindcă justiția implică reciprocitatea „remunerației" ; numărul 5 „căsătoria", fiindcă rezultă din „unirea" primului număr „par" care este 2, cu primul număr „impar", care este 3. Și așa mai departe. Cît de nesigure erau analogiile pe care se întemeia acest simbolism ne-o poate arăta următorul exemplu. Numărul 7 reprezenta „timpul critic", fiindcă în dezvoltarea ființelor și în desfășurarea lucrurilor, orice perioadă de 7 unități — zile, luni sau ani — „juca" totdeauna un rol hotărîtor. Experiența arăta însă orișicui că, de cele mai multe ori, perioadele de acest fel nu jucau nici un rol. Pornind apoi de la prima semnificare atribuită numărului 7, vechea speculație pitagoreică îi mai adăuga încă una. Numărul 7 reprezenta „ocazia". În „perioadele critice" se pregăteau schimbările, ce ofereau „posibilități" variate, de

„înălțare" sau de „coborîre", după cum știau oamenii să profite de ele.

Tradiția acestei „aritmologii" fantastice a reînviat-o Cheiro, în cartea menționată. Pornind de la data nașterii, prin care înțelegea cifrele corespunzătoare zilei, lunei și anului și combinîndu-le în felurite chipuri, obținea numere simbolice, care indicau calitățile și defectele, temperamentul și caracterul omului respectiv, precum și, firește, perspectivele lui de succes în viață și primejdiile ce-l amenințau. Numerele simbolice erau apoi puse în legătură, pentru ca să li se poată explica semnificarea, cu influența astrelor, care erau și ele reprezentate prin numere de ordine. Coincidențele acestor două categorii de numere erau considerate ca posedînd o „virtute" misterioasă și ca putînd dezvălui, celor capabili să le înțeleagă, firele invizibile ce leagă lumea astrală cu cea pămîntească, hotărînd „destinele" oamenilor.

Peste ocean, în lumea anglo-saxonă din America de Nord, credulitatea față de vechile sugestii nu e mai mică. Poate chiar dimpotrivă, judecînd după formele sub care se manifestează. E caracteristic, bunăoară, faptul că Bursa din Wallstreet, care joacă un rol atît de însemnat în Statele Unite, are un „prezicător" oficial. Este William Lee, astrologul „celebru" care mai funcționează în această calitate, cu titlu particular, pe lîngă mulți din magnații finanței americane. Ca orice „profet" care se respectă, acest emul contimporan al bătrînului Nostradamus și-a publicat „prevederile" pentru anul 1934. Ele au fost reproduse, cu sau fără comentarii, de numeroase ziare [1].

[1] La noi, de *Universul* de la 1 ianuarie 1934.

În Franța publica, în ultimele decenii, asemenea „profeții" faimoasa M-me de Thèbes, care însă a fost aruncată în umbră, în cele din urmă, de formulele mai „științifice" ale succesorilor ei. Astăzi apare la Paris o revistă oficială a prezicătorilor, sub titlul *L'Astrosophie*. Într-însa a publicat astrologul Géo-Cécil-Nixon, nu de mult, horoscopul împăratului Japoniei [1]. Cît despre credulitatea publicului parizian, ea s-a manifestat destul de vizibil, cu prilejul reprezentațiilor pe care i le-a oferit, mai anii trecuți, un fachir indian, Tahra-Bey. Cînd se ridica „înviind" din coșciugul în care „murise", șiretul exploatator al superstițiilor nemărturisite distribuia celor de față bilețelele „aducătoare de noroc". Spectatorii rîdeau, sceptici, ca să salveze aparențele, dar se îmbulzeau toți să primească hîrtioarele miraculoase. Faptul, pe care l-au putut constata direct cei ce au trecut pe la Paris acum cîțiva ani, e amintit într-un articol recent din *La Revue Mondiale*, de Paul Heuzé [2].

Pornind de la constatările de acest fel, autorul citat susține că în Franța, sub numele modern de „porte-bonheur", străvechiul „fetiș" își continuă neștirbită stăpînirea asupra închipuirii contimporanilor săi. O continuă, fiindcă n-a pierdut-o niciodată. „Talismanele", „amuletele", „inelele fermecate" de odinioară nu erau altceva. Mentalitatea magică a primitivilor preistorici sau a sălbaticilor de astăzi trăiește încă la civilizații din țările cele mai înaintate în cultură. Și dacă nu e aparentă la toți, la unii e destul de vizibilă. La automobiliști bunăoară, care sunt mai expuși decît alții la accidente grave, mai ales dacă au pasiunea iuțelii. Nu

[1] În numărul din 5 oct. 1933.
[2] *La Revue Mondiale*, 1 dec. 1933.

puțini dintr-înșii poartă pietre aducătoare de noroc sau își gătesc mașinile cu medalii sfințite. Și nu arareori s-au găsit asemenea „talismane" printre resturile lamentabile ale automobilelor sfărîmate, în accidentele ce se întîmplă totuși atît de des.

Cît despre Germania, autorul articolului *Superstiții moderne* susține că faimosul ghicitor Jan Hanussen, care a fost și la Paris înainte de tragica lui moarte, i-a mărturisit că putuse cîștiga printre compatrioții săi „sume fantastice" cu obicinuitul „horoscop"; făcuse unul „strălucit" lui Hitler însuși. Iar concluzia lui Paul Heuzé este că naivitatea cu care cei mai mulți oameni, chiar culți, cred încă în virtuțile magice ale fetișismului pune în evidență pretutindeni urmele adînci ale întunecatelor înșeputuri, atît de îndepărtate de noi, și totuși prezente încă în mijlocul nostru, ale evoluției sufletești a omenirii. Strămoșii noștri au fost, atîtea și atîtea mii de ani, terorizați de închipuirea „forțelor invizibile", încît teama lor instinctivă n-a putut pieri cu totul din sufletele noastre și nu ne permite să ne liberăm, deplin și definitiv, de jugul superstițiilor.

III. Cu toate acestea, în cercurile culte ale popoarelor europene, concepția mistică a naturii a făcut loc, încetul cu încetul, concepției pozitive. Francis Bacon zisese, la începutul timpurilor moderne, că singura putere a omului asupra fenomenelor ei stă numai în știință. Căci numai atît „poate" omul, fie în ordinea „prevederii", fie în aceea a „realizării", „cît știe" în adevăr despre fenomenele care îl interesează, în cazurile respective. Iar prin știință înțelegea el suma cunoștințelor pozitive, adunate prin observare și experiență, cu privire la raporturile cauzale ale fenomenelor, care consti-

tuiesc legile lor. Numai cu ajutorul acestor legi se poate prevedea cursul viitor al naturii, şi numai o asemenea prevedere poate permite omului să-şi adapteze conduita cu ceea ce urmează să se întîmple. Reluînd străduinţele predecesorului său englez, Auguste Comte a condensat această concepţie în formula cunoscută : „savoir afin de prévoir, prévoir afin de pouvoir".

În ordinea fizică a naturii, prevederea cursului viitor al fenomenelor s-a arătat, în adevăr, posibilă. Astronomia a dovedit-o cea dintîi, prevăzînd, cu o exactitate matematică şi care nu s-a dezminţit pînă acum niciodată, cursul viitor al acelora dintre fenomenele cereşti pe care le putuse studia îndeajuns. În celelalte ştiinţe ale naturii fizice, de asemenea, sunt posibile prevederi numeroase ale cursului fenomenelor respective, graţie cunoaşterii exacte a legilor ce le guvernează. Pe asemenea prevederi se întemeiază dezvoltarea uimitoare a tehnicei, care face mîndria timpurilor moderne şi care a trezit, la mulţi, speranţe atît de mari.

Nu e dar de mirare că s-a căutat posibilitatea unor prevederi analoage şi în domeniul lumii morale. Aici însă dificultăţile s-au arătat mult mai largi. Legile fenomenelor sufleteşti, atît sub forma lor individuală, cît şi sub cea colectivă, sunt încă puţin cunoscute. Psihologia e încă la început ; deşi atît de veche, ea n-a ieşit din faza pregătirilor, de vreme ce îşi caută încă metodele. Iar sociologia, care urmează să-şi spună şi ea cuvîntul în problemele de acest fel, de vreme ce viaţa socială contribuie, într-o bună măsură, la închegarea formelor vieţii sufleteşti individuale, e şi mai puţin înaintată. Nici nu s-ar putea să fie altfel, dată fiind noutatea ei relativă. Cu toate acestea, o nerăbdare anevoie de stăpînit a împins pe unii oameni să an-

ticipeze rezultatele, la care aceste științe n-ar putea ajunge, cu destulă temeinicie, decît mai tîrziu. Ei și-au zis că așa numitul „destin" omenesc nu e ceva misterios. El se manifestează, cu destulă claritate, prin ceea ce face fiecare în viață, prin îndeletnicirile cărora li se consacră, prin felul cum le îndeplinește, prin modul cum se comportă față de semenii săi, prin succesele pe care le culege, prin situațiile la care se ridică etc. Toate aceste manifestări însă atîrnă de doi factori de căpetenie : de structura psihofiziologică a fiecăruia și de împrejurările în care lucrează. Iar deosebirea de făcut aci este că primul factor este cel mai important. În aceleași împrejurări, un om reușește și altul nu. De ce ? Fiindcă cel dintîi are o altă structură psihofiziologică decît cel de-al doilea. De unde rezultă că împrejurările, așa cum le creează diferitele „medii" — social, politic, economic, cultural etc. — deși au o influență ce nu se poate tăgădui, nu joacă totuși decît un rol secundar.

Pornind de aci, cercetătorii la care am făcut aluzie și ale căror nume le vom vedea imediat s-au apucat să studieze, în primul rînd, structurile psihofiziologice ale oamenilor, în elementele lor de căpetenie, pe care le-au văzut în ceea ce se obicinuiește a se numi „constituție", „temperament", „caracter" etc. Înainte însă de a trece în revistă străduințele lor, trebuie să aruncăm mai întîi o scurtă privire asupra încercărilor ce s-au făcut mai înainte în această direcție și care n-au rămas fără influență asupră-le.

În adevăr, o asemenea orientare a cercetărilor e departe de a fi strict contemporană. Ea a început — sub forme rudimentare, se înțelege, — încă din Antichitate. Precum se știe, prima clasificare a temperamentelor a apărut cu Hipocrat, celebrul

medic grec de la sfîrșitul veacului al VI-lea și începutul celui al V-lea, dinainte de Cristos. Chiar și numele acestui element constitutiv al structurilor psihofiziologice omenești i se datorește lui. Iar pentru înțelegerea metodei cu care a abordat studiul temperamentelor acest strălucit cercetător, e de ajuns să ne referim la modul cum consideră Abel Rey, în lucrarea sa recentă *La jeunesse de la science grecque*, faza medicală pe care o reprezenta. Învățatul francez crede că „teoria pozitivistă a celor trei stări" poate găsi în evoluția medicinei la greci „o aplicare surprinzătoare". Stăpînită la început de preocupări magice și religioase, ca la toate popoarele primitive, și strîns legată de ceremoniile rituale, medicina se afla încă, atunci cînd s-au ivit, la acești strămoși ai civilizației europene, zorile unei activități independente a rațiunii, în faza teologică. Avîntul liberator însă al minții celor mai înaintați dintr-înșii și-a depășit ținta, aruncînd această „artă", care trebuia să rămînă concretă și practică, în domeniul abstracțiunilor teoretice. „Sforțarea raționalizatoare s-a ridicat imediat la teorii universale, la entități raționale (à des êtres de raison) care preformau *apriori* concluziile tehnice." Medicina greacă a trecut astfel din faza teologică în cea metafizică. În curînd însă teoriile de acest soi „s-au dovedit sterile". Ele nu aduceau nimic durabil, din punct de vedere teoretic, și nimic eficace, din punct de vedere practic. Reacțiunea care a urmat a păstrat „spiritul rațional", dar l-a îndreptat către observarea faptelor și către o „tehnică" experimentală capabilă să dea rezultate reale. S-au înlăturat marile teorii, pretențioase și inutile, despre natură, dar s-a conservat hotărîrea a nu urma decît căile

naturale și de a lucra numai cu cauze naturale[1]. Medicina greacă a făcut atunci primii pași — ca să nu zicem, ceea ce ar fi excesiv, că a intrat — în faza pozitivă. Cel ce i-a înlesnit orientarea în această direcție nouă a fost Hippocrat din Cos.

Problema sănătății, în general, pe care a trebuit să și-o pună ca medic, l-a dus pe acest pozitivist precoce la teoria temperamentelor. Pentru el, sănătatea nu era decît echilibrul perfect al funcțiunilor corpului. Aceste funcțiuni însă atîrnau de „lichide vitale" sau de „humori", care erau sîngele, flegma, fierea galbenă și fierea neagră. Sănătatea consta astfel în echilibrul, adică în amestecul potrivit, al acestor „sucuri ale vieții", care se „temperau" reciproc. Orice alterare a proporțiilor juste pe care trebuiau să le păstreze în corpul omenesc, prin predominarea, datorită unui exces cantitativ, a unuia sau altuia dintr-însele asupra restului celorlalte, da naștere unui „temperament" deosebit de cel normal și, prin urmare, imperfect. Corespunzînd celor patru „humori", cele patru temperamente erau : cel sanguin, cel flegmatic, cel bilios și cel „atrabilar". Întrucît echilibrul desăvîrșit al lichidelor vitale era extrem de rar, temperamentul perfect rămînea mai mult o concepție ideală. Modurile reale de a fi, din punct de vedere fiziologică, ale oamenilor, le exprimau cele patru temperamente imperfecte.

Această teorie a fost reluată și dezvoltată mai tîrziu, în veacul al II-lea după Cristos, de Galen, al doilea medic celebru al Antichității. El a sporit considerabil numărul temperamentelor, pentru ca să corespundă mai bine realităților fiziologice, atît

[1] Abel Rey, *La jeunesse de la science grecque*, Paris, 1933, p. 486.

de variabile ce se impuneau pretutindeni observării. Întrucît se întemeia însă, și el, tot pe concepția celor patru „humori" ale lui Hippocrat, fundamentale rămîneau cele patru temperamente stabilite de șeful școalei medicale din Cos. Galen le da numele de „simple", considerînd pe celelalte ca „mixte" sau „compuse". De la acest învățat grec, care se născuse la Pergamon în Asia Mică și își făcuse studiile în diferite centre grecești, în frunte cu Alexandria, dar care a trăit mai mult timp la Roma, unde a fost medicul împăratului Commodus, ne-au rămas numirile clasice ale temperamentelor de căpetenie : sanguin, flegmatic, coleric și melancolic.

Aceste păreri au stăpînit multă vreme lumea medicală. Numeroasele scrieri ale lui Galen, traduse și în limba arabă, au fost în tot timpul Evului Mediu și la începutul timpurilor moderne, pînă la Paracelsus, îndreptarul obligatoriu al învățămîntului medical, la universități. De ce vază se bucura autorul lor în lumea științifică ne-o poate arăta titlul primei ediții latine a lor, care s-a tipărit la Veneția în 1490 : *Galeni Pergdmensis medicorum omnium principis opera.* În veacul al XVII-lea însă, vechea teorie „humorală" a început să-și piardă creditul exclusiv pe care-l păstrase pînă atunci. Alături de „lichidele" vitale au început a fi luate în considerație, în explicarea felului de a fi, atît fiziologic cît și psihologic, al oamenilor, și „solidele" organice, adică diferitele „sisteme" anatomice. Așa, bunăoară, Baglivi, Stahl, Hofman, trei învățați strict contemporani, au așezat teoria temperamentelor pe structura sistemului vascular, pe lărgirea vinelor și arterelor, pe tonicitatea lor, precum și pe „porozitatea" țesuturilor în general, de care atîrna, după ei, cantita-

tea de sînge care putea pătrunde într-însele. În veacul al XVIII-lea, Albert von Haller a emis părerea că factorii de căpetenie ai vieţii organice sunt sensibilitatea şi iritabilitatea — cea dintîi aparţinînd sistemului nervos, cea din urmă ţesuturilor, în general, şi îndeosebi sistemului muscular. Alte categorii de „solide", adică alte sisteme anatomice, începeau astfel a fi luate în consideraţie. Urmările s-au văzut curînd. Către sfîrşitul aceluiaşi veac şi începutul celui următor, creierul, organul central al sistemului nervos, a ajuns a fi socotit, nu numai ca influenţînd, într-o măsură considerabilă, funcţiunile fiziologice ale corpului omenesc, dar şi ca determinînd, prin dimensiunile şi conformaţia, pe care le putea prezenta, formele vieţii sufleteşti. Gall, Spurzheim, Lavater au căutat şi semnele exterioare ce puteau permite să se întrevadă felul de a fi al fiecăruia, după modul cum se manifestau în afară particularităţile conţinutului cranian, prin forma capului, şi îndeosebi a frunţii, precum şi prin trăsăturile feţei. Aşa au luat naştere „frenologia" celor doi dintîi şi „fiziognomia" celui din urmă.

Pe aceeaşi vreme, Hallé a pus în evidenţă rolul sistemului muscular, care nu putea fi lăsat la o parte în studiul temperamentelor. El a încercat în acelaşi timp să înlăture vechea concepţie, după care temperamentele ar fi forme ale unui dezechilibru funcţional, provocat de un amestec „imperfect" al „lichidelor" vitale. El le-a considerat ca fiind, pur şi simplu, deosebiri între oameni, şi ca provenind din dimensiunile şi activitatea diferită a diferitelor părţi ale corpului lor, nu ale tuturor, se înţelege, ci ale acelora care pot să influenţeze „economia" organică. Şi fiindcă cele mai importante din aceste părţi sunt cele trei mari sisteme :

circulator, nervos și muscular, Hallé a stabilit trei temperamente corespunzătoare, cu diferite subdiviziuni. Numele acelor temperamente fundamentale erau, se înțelege, acelea ale sistemelor anatomice respective.

Dintre sistemele de căpetenie ale vieții vegetative, mai rămîneau neutilizate cel respirator și cel digestiv. Ele au fost, de asemenea, luate în considerație, la începutul veacului al XIX-lea de către F. Thomas de Troisvèvre. Sub influența ideilor lui Lamarck, acest învățat credea că dezvoltarea unui organ indica gradul de energie al funcționării sale și că acea energie nu putea să rămînă fără influență asupra celorlalte organe — adică, în definitiv, asupra întregului complex biologic pe care îl alcătuiau, toate împreună. Studiul acestor raporturi funcționale constituia, pentru el, așa numita „funcționomie". El deosebea astfel, după dezvoltarea relativă a capului, a pieptului și a pîntecului — dezvoltare ce indica energia lor funcțională — trei temperamente diferite: cranian, toracic și abdominal.

Și astfel încetul cu încetul, printr-o evoluție de idei pe care n-o putem urmări cu de-amănuntul în această introducere, s-a ajuns la credința că întreg corpul omenesc joacă, prin structura și particularitățile lui, un rol însemnat în determinarea formelor vieții sufletești și, prin urmare, a diferitelor ei manifestări. Această credință o reprezintă astăzi, cu nuanțe mai mult sau mai puțin diferite, numeroși învățați, grupați în mai multe școli biologice. În școala franceză predomină punctul de vedere „morfologic", pe care îl reprezintă, între alții, Claude Sigaud, Léon Vincent, Mac Au-

liffe [1]. Păstrînd la început acest punct de vedere, şcoala italiană a căutat, cu De Giovanni şi Viola, să-l precizeze, stabilind aşa-numitele „tipuri", anatomice şi fiziologice şi folosindu-se în acest scop de măsurători individuale. O dezvoltare însemnată a luat însă această şcoală cu N. Pende, care a completat studiul sistemelor organice cu acela, cu totul nou, al glandelor cu secreţiune internă şi cu acela al plexurilor nervoase ale vieţii vegetative. Cu şcoala americană pe care o reprezintă, între alţii, Mac Dougall, H. Rayner, L. Berman, punctul de vedere endocrinologic devine mai accentuat ; cu cel din urmă din învăţaţii citaţi devine chiar exclusiv. În sfîrşit, şcoala germană, în fruntea căreia stă E. Kretschmer, a adus ca element diferenţial studiul statistic al corelaţiilor somatico-psihice. Nu se poate afirma cu destulă siguranţă, după acest autor, că unui anumit „tip" somatic îi corespunde un anumit „tip" psihic, decît numai dacă se poate stabili între ele o coexistenţă destul de frecventă, într-un număr de cazuri statistic constatate. Numai în asemenea cazuri putem considera formele vieţii sufleteşti ca efecte ale particularităţilor corporale. Cercetările făcute după a-

[1] Întrucît intrăm în mişcarea contemporană a ideilor, trebuie să indicăm, pentru cei ce ar voi s-o urmărească mai de aproape, şi operele autorilor la care ne referim. Spre a nu se încărca însă paginile cu note, rămîne ca cititorii să le caute singuri în bibliografia generală de la sfîrşitul volumului. La noi au apărut, de asemenea, în această privinţă, lucrări care pot fi consultate cu folos. Aşa sunt : *Teoria şi practica temperamentelor* de Mihail Moldovan şi *Constituţie, caracter, temperament* de dr. Alfred Dimolescu. Cel dintîi studiază temperamentele din punct de vedere biopsihologic, cel din urmă examinează individualitatea în general din punct de vedere psihopatologic.

ceastă metodă l-au dus pe Kretschmer la cele trei tipuri somatice cunoscute : leptosom, atletic şi picnic, cu fizionomii psihice diferite. O accentuare a punctului de vedere psihologic s-a produs, înlăuntrul şcoalei germane, cu Jung, care împarte temperamentele după cum accentul cade, în gîndire, simţire şi acţiune, pe obiect sau pe subiect. În primul caz, orientarea spre exterior produce temperamentele „extrovertite" ; în al doilea, orientarea spre interior produce temperamentele „introvertite".

Mişcarea de idei, pe care am trecut-o în revistă pînă acum, ne prezintă încercările ce s-au făcut de a se explica felul de a fi al oamenilor prin structura lor corporală. Alături de ea trebuie să înregistrăm însă o alta, pe care o alcătuiesc încercările de a explica felul de a fi al oamenilor prin mecanismul vieţii lor sufleteşti şi, îndeosebi, prin reacţiunile sensibilităţii şi ale voinţei. Se înţelege, legătura cu anatomia şi fiziologia nu se rupe cu desăvîrşire în încercările de acest fel, dar cade pe planul al doilea, uneori chiar şi mai jos. Numărul teoriilor ce au luat naştere pe această cale e tot aşa de mare ca al celor pe care le-am văzut. La germani mai întîi, dacă lăsăm la o parte pe cele mai vechi, formulate de Platner, Dorsch, Kant, Herbart, Bahnsen, găsim printre reprezentanţii celor contemporane numele unor psihologi cunoscuţi ca Wundt, Ebbinghaus, Höffding, Meumann, Elsenhans etc. Mai mult zgomot a făcut însă, în această direcţie, Klages, care a recurs la determinări cantitative, folosindu-se de formule matematice pentru măsurarea diferitelor elemente ale „caracterului". Apfelbach a utilizat în studiul temperamentelor şi principiul inhibiţiei sau al „refulării", pus la modă de Freud. În sfîrşit, ceea ce

încerca să facă Kretschmer în direcția somatologică s-au străduit să realizeze, în direcția psihologică, Ach și Heymanns. Cel dintîi a căutat să clasifice temperamentele pe baza rezultatelor obținute în experiență, prin observarea obicinuită, pentru experimentator, și prin introspecțiune, pentru indivizii asupra cărora se făceau experiențele. Heymanns a utilizat în același scop biografiile și anchetele scrise, cu întrebări și răspunsuri. La francezi, de asemenea, găsim un număr tot așa de mare de teorii. Pérez, Ribot, Paulhan, Fouillée, Manouvrier, Ribéry, Malapert reprezintă — cu rezultate diferite, se înțelege — un punct de vedere analog cu acela al școalei psihologice germane, ținînd seamă însă ceva mai mult de substratul biologic al vieții sufletești. La psihologii de limbă engleză în sfîrșit — din Anglia și din America — găsim concepții care se pot așeza în aceeași categorie. Cel mai vechi și mai cunoscut din cei ce le reprezintă este Bain ; după el, urmează numeroși cercetători mai noi, ca Allport, Myerson, Jastrow, Bloor, Downey, Stevenson etc.

N-am citat, se înțelege, în scurta privire generală pe care am aruncat-o asupra evoluției cercetărilor de acest fel, decît numele cele mai însemnate sau mai caracteristice. Numeroși alți învățați mai lucrează în direcția unei explicări naturale sau științifice a felului de a fi al oamenilor, alături de cei pe care i-am trecut în revistă. Unii dintr-înșii abordează problema pe căile patologiei generale, ale neurologiei și, îndeosebi, ale psihiatriei. Stările morbide putînd lumina mecanismul stărilor normale, nu numai din punctul de vedere fiziologic, ci și din cel psihologic, se acordă de cîtva timp, în studiul temperamentelor și caracterelor, o atenție particulară așa-numitelor „con-

stituții psihopatice". Lucrările ce s-au făcut, în această direcție, sunt de asemenea foarte numeroase. Ele fiind însă, de obicei, prea speciale și avînd o înfățișare prea tehnică, nu este indispensabil să încărcăm această introducere cu o înșirare, fie și sumară, a lor. Cei ce doresc a se documenta mai amănunțit pot găsi indicații în tratatul de *Psihologie medicală* a lui Kretschmer în *Psihopatologia generală* a lui Jaspers sau chiar și în cunoscutul *Tratat de psihologie* a lui Dumas. Ceea ce voim să relevăm acum este numai faptul că marea mulțime a încercărilor de a explica, în mod științific, felul de a fi al oamenilor și de a schița, prin urmare, oricît de vag, perspectivele lor de viitor, au trezit speranțe mari. Era în adevăr ceva seducător în credința ce izvora, în chip firesc, din cercetările de această natură, că ajungînd, cu ajutorul lor, să-și cunoască structurile psihofiziologice, oamenii — cei culți, se înțelege, — ar putea să întrevadă pe ce căi sunt împinși de ele, în viață, și ce rezultate ar urma să recolteze în diferitele lor întreprinderi. Ceea ce provoca și întreținea această credință erau mai ales anticipările ce nu lipseau mai niciodată la autorii teoriilor pe care le-am trecut în revistă. Nici chiar Kant, atît de prudent altfel, și cu toate că cercetările erau încă puțin înaintate pe acea vreme, nu s-a putut opri să nu dea cîteva, în partea din antropologia sa în care vorbea de temperamente. El admitea, precum se știe, cele patru temperamente clasice : sanguin, flegmatic, coleric și melancolic, pe care le explica în felul său și din care trăgea apoi unele concluzii „pragmatice". El credea, bunăoară, că în artă sau, în genere, față de frumos, oamenii de temperament diferit se comportă în mod diferit. Sanguinul, impresionabil și mobil, e

atins mai mult de lucrurile plăcute, atît prin ele însele cît şi prin schimbarea lor ; superficialitatea lui estetică îl face să încline către eclectism şi diletantism. Flegmaticul, puţin sensibil, este şi puţin accesibil sentimentelor de acest fel. Colericul, care e atît de pornit, se pasionează pentru „spectaculos" *(das Prächtige)*, fără să-şi dea seama că acest „gen" îi oferă mai mult aparenţa decît realitatea „măreţiei". Melancolicul, în sfîrşit, care e atît de concentrat, nu e pus în mişcare, cu adevărat, decît de „sublim" *(das Erhabene)*. El este, mai ales, creatorul marilor opere de artă. În religie, sanguinul, cu lipsa lui de statornicie şi de adîncime, înclină către libera cugetare. Flegmaticul, ca şi în artă, e mai mult indiferent. Colericul, cu propensiunea lui către formalismul exterior, ţine la ceremonialul ritual, care nu poate varia, şi rămîne ortodox. Melancolicul, în sfîrşit, cu meditaţiile lui solitare şi îndărătnice, pune mai mult preţ pe speculaţiile teologice, pe care le întoarce pe toate feţele şi le răstălmăceşte, putînd ajunge la erezii şi, mai ales, la fanatism.

Asemenea anticipări, pline de promisiuni, se găsesc în mai toate lucrările învăţaţilor pe care i-am citat. Imaginaţia contemporanilor noştri s-a grăbit astfel, împinsă de vechea curiozitate, să construiască cu ajutorul lor o „mantică" nouă, considerată ca superioară celei tradiţionale şi ca meritînd mai multă încredere, de vreme ce se întemeia pe ştiinţă. Numai că rezultatele cercetărilor ştiinţifice, încă în curs, erau departe de a fi definitive ; ele erau de altfel, nu numai foarte variabile, dar şi foarte discutate. Îndoieli îndreptăţite s-au ridicat astfel, destul de repede, în contra acestui entuziasm prematur. Ele au fost formulate chiar de unii din autorii menţionaţi. Aşa,

bunăoară, Malapert, în cartea sa *Les éléments du caractère et leurs lois de combinaison*, se credea dator să atragă atenția că noțiunea de „temperament", ce stă la baza mai tuturor construcțiilor psihofiziologice de care e vorba, e foarte vagă și n-avem încă date suficiente ca să-i putem da mai multă preciziune. El mai adăuga că trecerea de la temperamente la caractere se face de obicei cu ajutorul unor analogii prea aproximative. Și încheia cu observarea că clasificările, atît ale temperamentelor cît și ale caracterelor, sunt atît de divergente fiindcă sunt, toate, mai mult sau mai puțin arbitrare. Iar oamenii culți, dar nespecializați în această materie, constatau nu numai că nu-și puteau aplica, cu ușurință și cu siguranță, formulele pe care le găseau în operele specialiștilor, dar și că nu știau pe care să le aleagă, numărul lor fiind foarte mare și deosebirile lor de asemenea. În adevăr, dacă ne-am da osteneala să le socotim cîte anume temperamente diferite, cu numiri diferite, s-au stabilit de diferiții cercetători, am ajunge la cifre impresionante : o sută, o sută douăzeci, poate chiar și o sută cincizeci.

IV. Nu e dar de mirare că oamenii care, dorind să găsească în cercetările științei o satisfacție a nevoii lor intime de a-și întrevedea posibilitățile de viitor, se aventurează pe acest teren atît de mobil și de nesigur încă, rămîn nedumeriți. Tot ce pot face atunci este să se adreseze celor ce cred ei că, cunoscînd mai bine drumurile încurcate ce îl brăzdează în toate direcțiile, ar putea să-i călăuzească. Mi s-a întîmplat astfel de mai multe ori, mai ales în anii din urmă, ca unii din tinerii mei ascultători de la Universitatea din București să-mi pună întrebarea dacă socoteam că puteau

spera să ajungă la ceva în filosofie. Răspunsul era firește, pentru fiecare în parte, nu numai anevoios, dar și plin de riscuri. Un sentiment curios mi-a impus mai totdeauna, cînd mi se cerea să mă amestec în viața altora, o rezervă care mi-a fost imputată uneori. Mi se părea imposibil să prevăd cu destulă siguranță dacă modificînd poate orientarea și, prin urmare, acțiunea celor ce îmi cereau sfatul, aș fi făcut bine sau rău. Simțeam astfel că mi-aș fi luat, fără nevoie absolută, o răspundere care putea să fie mare și grea. Era poate aici un exces de sensibilitate etică, dar mai era desigur încă ceva. La cei ce și-au dat osteneala să studioze mai de aproape trecutul omenirii și să reflecteze mai adînc asupră-i, asemenea aprehensiuni sunt, uneori, inevitabile. În adevăr, oamenii cei mai însemnați ai lumii, aceia ale căror fapte sau ale căror idei au hotărît, în momentele critice ale istoriei, soarta popoarelor sau viitorul civilizațiilor, au trecut toți, la început, prin perioada de nedeterminare sufletească a tinereții, din care nimeni n-ar fi putut să prevadă ce avea să iasă cu vremea. Dacă toate se desfășoară în univers după aceeași lege a evoluției, ar trebui să credem că sufletul omenesc începe prin a fi, ca și corpurile cerești, o nebuloasă amorfă, care n-ajunge decît treptat să ia conture precise și să aibă mișcări definite. Treptat și, de cele mai multe ori, tîrziu. Perioada de nedeterminare sufletească, prin care trecem cu toții la început, durează astfel, de obicei, destul de mult. Ea trece, uneori, peste marginile maturității, atingînd chiar, cîteodată, pragul bătrîneții — pînă cînd înlănțuirea încîlcită a fenomenelor, exterioare și interioare, scoate din-tr-însa pe neașteptate lucruri uimitoare, lucruri la care nimeni nu s-ar fi gîndit. La aceste posibilități

misterioase ale vieții reflecta poate Alfred de Musset cînd a aruncat, în poema sa *Rolla*, întrebarea plină de neliniște și de nerăbdare :

Qui de nous, qui de nous, va devenir un Dieu ?

Ca nebuloasele cosmice care, în imensitatea haotică a maselor lor embrionare, ascund eventualități evolutive nenumărate, putînd să dea naștere, în curgerea nesfîrșită a vremurilor, unor lumi de înaltă desăvîrșire sau unor monstruoase cataclisme siderale — tot așa, *parva si licet componere magnis,* sufletele tinerilor închid citeodată, în nedeterminarea lor inițială, virtualități care, în înlănțuirea complicată a cauzelor și efectelor, pot duce cîndva, într-un viitor nehotărît, la lucruri mari, în bine ca și în rău. În cazul lui Pasteur bunăoară — ca să nu luăm decît exemple din cele mai apropiate de noi — din nedeterminarea sufletească a tinereții a ieșit bacteriologia, care a adus servicii imense omenirii și care o va scăpa definitiv, în cele din urmă, de multe din relele ce o chinuiesc încă. În schimb, în cazul lui Hitler, din aceeași nedeterminare a ieșit național-socialismul care, cu tendințele lui imperialiste, amenință serios pacea lumii, și care constituie o reală primejdie pentru civilizația actuală.

Cine poate ști însă mai dinainte dacă, prin amestecul său în viața celor ce sunt încă „în devenire", nu împiedică cumva pe un nou Pasteur, încă neformat, să aducă omenirii atîtea servicii cîte ar putea să-i aducă altfel, sau nu împinge cumva pe un nou Hitler, încă în fașe, să facă omenirii și mai mult rău decît i-ar face altfel ? Iată de ce, a da sfaturi tinerilor mi s-a părut totdeauna o întreprindere plină de riscuri. Și iată de ce, la întrebările acelora din ascultătorii mei, la care

m-am referit mai sus, am preferat să răspund, nu prin pronosticuri individuale, ci printr-o analiză generală. M-am mărginit adică să cercetez, dacă și în ce măsură putem ști de ce unii oameni devin filosofi, iar alții nu, și de ce unii filosofi ajung să înțeleagă lumea în unele chipuri, iar alții într-altele. Așa pusă, problema putea să intereseze și istoria filosofiei, înlăuntrul căreia suntem siliți, spre a-i atinge scopul, să ne explicăm „geneza" sistemelor de idei, de care ne ocupăm. Ea constituia, în adevăr, problema factorilor ce determină apariția și orientarea cugetării filosofice, în general.

Această problemă formează obiectul studiilor următoare. Ea însă nu poate fi dezlegată decît în legătură cu aceea, mult mai complexă, a genezei celorlalte forme ale culturii, asupra cărora trebuie, prin urmare, să aruncăm de asemenea o privire, cel puțin sumară.

Capitolul I

POSTULATE ORGANICE, PORNIRILE AFECTIVE

Problema, pe care am formulat-o la sfîrșitul introducerii noastre nu este nouă. Și-au pus-o, după vremuri, mulți din cugetătorii care au simțit nevoia să reflecteze ei înșiși asupra propriei lor activități sau să dea lămuriri altora, cu privire la rolul pe care credeau că trebuiau să-l joace filosofii în lume. Așa, bunăoară, Platon, care socotea că filosofii ar trebui să ia asupră-le conduce-

rea popoarelor, s-a simțit dator să indice, în dialogul său asupra statului, și semnele după care ar putea fi recunoscuți filosofii adevărați. Printre aceste semne — care nu sunt lipsite de interes nici astăzi — primul loc îl ocupă calitățile firești pe care trebuie să le aibă un om, ca să poată ajunge filosof. Un asemenea om trebuie, mai întîi, să fie înzestrat de natură cu o vie dorință de a ști, pentru ca să învețe cît mai multe, și cu o memorie puternică, pentru ca să nu uite ce învață; trebuie, apoi, să privească lucrurile de sus, în ceea ce constituie rostul lor în lume, în general, pentru a nu se lăsa captivat de unele aspecte particulare ale lor, oricît l-ar interesa acele aspecte, pe el, personal; trebuie, mai departe, să fie plin de simpatie și de bunătate față de semenii săi și, îndeobște, față de toate vietățile și de toate lucrurile neînsuflețite; trebuie, mai ales, să aibă pasiunea firească, înnăscută, nu pur și simplu adoptată sau chiar prefăcută, a adevărului și a dreptății; trebuie, în sfîrșit, să fie viteaz, să aibă adică curajul de a fi independent în părerile și atitudinile sale, disprețuind, ca un soldat pe cîmpul de război, primejdia și moartea; dar trebuie să fie în același timp și prudent, ca să nu-și expună în mod inutil nici libertatea, nici viața.

Iar pentru ca toate aceste calități să poată da tot ce sunt în stare să dea, omul care vrea să ajungă filosof mai are nevoie de ceva care să-l împiedice de a se lăsa să fie prins, cu prea multă ușurință, de ademenirile bogăției sau ale gloriei, și care să-l țină totdeodată, departe de viața politică. Platon cerea — e drept — să se încredințeze filosofilor conducerea societăților omenești, dar cerea și filosofilor să fie filosofi, nu profesioniști ai politicei, nu adică simpli demagogi care,

în loc să studieze, în liniște și reculegere, problemele generale ale lumii și ale vieții, își pierd vremea în „agora" cu obișnuitele meșteșuguri de a înșela și ademeni pe naivi. Acel *ceva* în stare să împiedice pe cei meniți a deveni filosofi, să alerge după bogății și onoruri sau să-și piardă vremea cu politica, nu putea fi, după Platon, decît : vocea interioară a vocațiunii, o boală cronică sau alte împrejurări exterioare. Vocea interioară a vocațiunii era vocea demonului lui Socrat, pe care n-o auzeau decît puținii aleși. Pentru acești favoriți ai zeilor, chemarea lăuntrică era destul de imperioasă, pentru ca să nu mai fie nevoie de altceva. Pentru ceilalți rămînea o insuficiență organică, adică o deficiență a corpului, care, silindu-i să renunțe la viața practică, permitea spiritului lor să-și concentreze toate puterile înspre un singur scop, îndreptîndu-l numai înspre cunoașterea adevărului. Împrejurările exterioare, în sfîrșit, puteau fi : o nenorocire, care să dezguste, pe cei ce o sufereau, de viața practică sau să-i facă să se teamă de ea, exilul, care punea în imposibilitate, pe cei alungați, de a se mai ocupa de treburile lor sau ale cetății lor — și alte întîmplări de acest fel.

După Platon, Aristotel, de la care, ca de la mintea cea mai cuprinzătoare a Antichității, am fi fost în drept să ne așteptăm la mai mult, s-a mărginit să facă observarea, pe care ne-a raportat-o Cicerone în *Tusculanele* sale, că toți oamenii de geniu sunt melancolici. Prin oameni de geniu, filosoful grec înțelegea pe marii cunoscători ai lucrurilor lumii, în orișice privință. Nu trebuie să uităm însă că, pe acea vreme, toate cunoștințele de orice fel se subsumau noțiunii generale de filosofie, întrucît științele speciale nu-și asigura-

seră încă o existență independentă. Din nefericire, Aristotel nu ne-a spus lămurit dacă considera melancolia ca o cauză sau ca un efect al cunoașterii lucrurilor — ca o cauză adică ce ar face pe cineva să devină „iubitor de înțelepciune", cum se zicea pe atunci, sau ca o consecință a îndeletnicirii cu problemele ce preocupă pe oamenii de acest fel.

Dar întrucît nu e nevoie să înregistrăm toate părerile, schițate numai, în decursul timpurilor, asupra condițiilor în care poate ajunge omul la cugetarea filosofică, să trecem la ceea ce gîndesc, în această privință, contemporanii noștri, pentru ca să putem intra în studiul propriu-zis al acestei probleme. În timpurile noastre întîlnim mai întîi, ca mai izbitoare, părerile formulate de Schopenhauer și de Nietzsche. Cel dintîi credea că ceea ce distinge pe filosof este o covîrșitoare predominare a inteligenței asupra voinței. Pe cînd omul obișnuit e compus din trei sferturi voință și un sfert numai inteligență, la filosof raportul este invers : trei sferturi inteligență și un sfert numai voință. De unde concluzia că filosofii sunt condamnați, prin chiar structura lor sufletească, să se țină departe de viața practică, al cărei factor de căpetenie este voința. Nietzsche, în sfîrșit, subliniază cu putere, aproape cu violență, prezența constantă și acțiunea hotărîtoare, în viața sufletească a filosofilor, a unui factor afectiv, care poate să ia formele cele mai diferite, dar care rămîne în fond același și care este : suferința. Toți cei ce au creat, prin puterea cugetării lor, lumile „de dincolo de realitate" *(die Hinterwelten)*, pe care le desfășoară dinaintea ochilor noștri uimiți istoria filosofiei, au fost oameni bolnavi, sau săraci, sau nedreptățiți și care, luptînd din greu cu neajunsurile unei vieți atît de puțin satisfăcătoare pentru ei,

și-au căutat consolarea în acele „ținuturi imaginare", pe care le construiau după bunul lor plac și în care se simțeau stăpîni absoluți.

În toate aceste păreri, atît de diferite în aparență, este, totuși, ceva comun. Este credința că spre a-și putea concentra toată energia în domeniul abstract al cugetării, omul care, biologicește vorbind, e făcut să trăiască în lumea concretă și în înțelesul întreg al cuvîntului — să îndeplinească adică toate funcțiunile vieții, printre care gîndirea nu e nici singura, nici cea mai însemnată — trebuie să rămînă — sau să fie ținut de o cauză oarecare — *departe* de viața practică. Această idee o vom regăsi într-una din încercările cele mai noi de a dezlega problema ce ne preocupă — și asupra căreia ne vom opri îndeosebi, spre a o lua ca bază de discuție. Este încercarea psihologică și într-o oarecare măsură psihanalitică a lui Herzberg, din lucrarea sa recentă *Zur Psychologie der Philosophie und der Philosophen,* care a apărut în 1926. Adaug că autorul lucrării este doctor în filosofie și în medicină, ceea ce explică orientarea, atît de pronunțat psihofiziologică, a cugetării sale.

Am socotit că era bine să alegem ca punct de plecare și — cum am zis — ca bază de discuție această lucrare, fiindcă pe planul întîi, în ziua de astăzi, pare a sta, în considerația și simpatia mai tuturor, concepția biologică a filosofiei. Iar moda a grefat pe această concepție generală punctul de vedere special al psihoanalizei. Pentru ca să putem aduce dar o contribuție capabilă să lămurească, pe cît posibil, pe cei ce se interesează de problema pe care ne-am pus-o, trebuie să ținem seama de aceste predilecții ale opiniei publice contemporane. Altfel, am risca să ne lovim, ulterior, de idei pe care nu le-am fi examinat în cerceta-

rea noastră. E nevoie adică să curățăm mai întîi terenul de tot ce îl încarcă — și uneori îl încurcă — fără prea mult folos, pentru ca să putem apoi schița liniile mari ale unei soluții — mai simple desigur, și mai puțin pretențioase, dar cu mai mulți sorți de a rămînea și de a se dezvolta în viitor.

Filosofia este pentru Herzberg, ca pentru atîția alți cugetători, o explicare generală a lumii. Ca atare, ea este, evident, mai anevoioasă decît explicările parțiale ale diferitelor categorii de fenomene, pe care le caută științele speciale. Ea presupune, mai ales, o îndepărtare mai mult sau mai puțin deplină de lumea concretă, fiindcă reclamă o ridicare deasupra categoriilor limitate de fenomene, spre a le putea cuprinde pe toate cu o singură privire, într-o singură explicare unitară. Ca atare, cugetarea filosofică, atît prin vastitatea orizonturilor pe care trebuie să le îmbrățișeze, cît și prin înstrăinarea de realitate care nu e firească omului, necesitează o mai mare, o mult mai mare cheltuială de energie decît cugetarea științifică propriu-zisă și decît cugetarea practică, pusă în serviciul nevoilor curente, adică mărunte, ale vieții.

De unde vine însă această energie considerabilă, și ce o pune în mișcare?

De unde vine, rămîne să vedem mai pe urmă, fiindcă n-o putem descoperi imediat, la prima vedere. Ce o pune în mișcare însă, ni se arată mai ușor și, oarecum, de la sine. Este *interesul* pentru problemele filosofice, care împinge pe unii oameni să facă sforțările intelectuale pe care le fac, spre a se lămuri asupra elementelor ultime ce o alcătuiesc, asupra scopului către care se îndreptează desfășurarea fenomenelor ei etc. Dacă n-ar exista acest in-

teres, cugetarea filosofică ar fi inexplicabilă, ar fi chiar absurdă, fiindcă, cum ziceam adineauri, omul e făcut ca să trăiască, nu ca să gîndească — gîndirea nefiind, din punct de vedere biologic, decît un instrument în serviciul acțiunii, care e pusă ea însăși în serviciul vieții, întrucît n-are alt scop decît s-o întrețină și s-o dezvolte.

De unde vine însă acest interes pentru ceea ce numim probleme filosofice ?

Să vedem mai întîi care este alcătuirea lui psihologică. Interesul, în general, este o stare sufletească complexă, care constă din trei elemente diferite. Și anume, găsim într-însul, în primul rînd, o nevoie organică ce împinge pe oameni către anumite lucruri, capabile s-o satisfacă ; găsim, al doilea, o stare afectivă : plăcerea pe care o simt oamenii cînd se ocupă cu acele lucruri : găsim, în sfîrșit, orientarea constantă — sau, în orice caz, mai ușoară și mai repede — a atenției lor înspre lucrurile de care e vorba.

Să luăm bunăoară, ca exemplu, interesul pentru mîncare al așa-numiților gastronomi. Găsim în acest interes, mai întîi, o nevoie organică ce împinge pe acești oameni către lucrurile bune de mîncat. Această nevoie există, precum știm, la toți oamenii ; la gastronomi, însă, ea este mult mai pronunțată. Ca atare, ea este, poate, efectul unei secreții interne sporite a acelor părți ale glandei pancreatice, care poartă numele de insulele lui Langerhans. Se știe că o injecție cu insulină poate provoca o foame cu totul neobicinuită și care, dacă nu e satisfăcută fără întîrziere, poate da amețeli, palpitații și alte neplăceri fizice. Sau, poate, nevoia organică de care vorbim este, la gastronomi, efectul unei turburări nervoase, mai ușoare decît aceea, ce poartă în psihiatrie numele de „bulimie“, dar

asemenea cu ea. Etimologicește, cuvîntul „bulimie" nu înseamnă altceva decît o „foame de bou", o foame animalică, ce nu mai cunoaște nici o măsură și nici o piedică. Faptul este, în orice caz, că găsim la gastronomi, mai întîi, o nevoie organică ce îi împinge, mai mult decît pe oamenii obișnuiți, către lucrurile de mîncare. Găsim, al doilea, o stare afectivă : plăcerea, mai intensă decît aceea a oamenilor obicinuiți, pe care o simt ei mîncînd sau chiar numai ocupîndu-se cu lucrurile de mîncare. Cunosc un om din lumea noastră cea mai bună, care nu arareori își gătește singur bucatele sale favorite. Plăcerea de a le mînca este, la el, anticipată prin plăcerea de a le mînui și de a le vedea luînd pe mașina de gătit forme din ce în ce mai apetisante. Găsim, în sfîrșit, în interesul pentru mîncare al gastronomilor, o orientare mai constantă — în orice caz mai frecventă și mai ușoară decît la oamenii obicinuiți — a atenției înspre lucrurile alimentare. Persoana la care făceam aluzie adineauri, și care ocupă un loc eminent în lumea noastră industrială, se duce adesea la Paris, pentru afacerile sale. Acolo însă, preocuparea sa de căpetenie, alături de scopurile pe care le urmărește, este să viziteze restaurantele la modă, să stea de vorbă cu așa-numiții „maîtres d'hôtel", să se informeze de felurile de bucate noi, să se coboare la bucătărie, ca să vadă cum se pregătesc etc.

Aceste trei elemente ce alcătuiesc interesul, ca stare sufletească, le poate descoperi singur oricine, dacă își dă osteneala să repete această analiză, în toate cazurile analoage, în ordinea materială. În ordinea intelectuală însă, descoperirea lor e mai anevoioasă. Așa, bunăoară, dacă la baza interesului pentru lucrurile materiale, ce privesc mîncarea, îmbrăcămintea, locuința, reproducerea etc. găsim, fără

să căutăm prea mult, nevoi organice ce rezultă din chiar natura noastră ca organisme biologice, există oare și la baza interesului pentru problemele filosofice o nevoie organică a cunoașterii ?

La prima vedere, s-ar părea că nu. Nevoile organice au ca scop, precum ne-o arată biologia și psihologia, conservarea vieții și dezvoltarea ei. Cunoașterea lucrurilor ajută, e drept, într-o destul de mare măsură, satisfacerea acestor nevoi, dar numai ca un instrument. Cunoașterea adică nu este decît un mijloc, nu un scop, care să poată forma obiectul unei nevoi organice deosebite. S-ar putea oare compara o curiozitate teoretică oarecare, dorința de a ști, bunăoară, dacă spațiul are trei dimensiuni, cum credea bătrînul Euclid, sau mai multe, cum susțin unii geometri contemporani, cu nevoile organice propriu-zise, de a ne hrăni, mîncînd, de a ne apăra în contra intemperiilor, îmbrăcîndu-ne, sau asigurîndu-ne o locuință și așa mai departe ? S-ar părea dar că nu poate să existe o nevoie organică a cunoașterii pure, adică strict și exclusiv teoretice.

Și totuși o asemenea nevoie există. Ea nu s-a format însă pe aceeași cale ca nevoile organice propriu-zise, adică prin funcționarea interesată a organelor respective, ci, pe cale deosebită, și anume prin exercitarea dezinteresată a unei funcțiuni care urmărea și ea, la început, un scop eminamente interesat. Am zis adineauri că funcțiunea cunoașterii a apărut ca un instrument menit să ușureze satisfacerea nevoilor fundamentale ale vieții. Ca atare, activitatea ei era interesată. La un moment dat însă ea a început să se exercite în mod dezinteresat. Că există o activitate dezinteresată a principalelor funcțiuni biologice, dacă nu a tuturor, nu mai încape îndoială. Ce este, bunăoară, jocul animalelor

tinere ? Este o exercitare dezinteresată care nu urmărește, adică, un scop practic determinat. Pisicile mici, cînd aleargă după un ghem ce se rostogolește dinainte-le, își exercită în mod dezinteresat instinctele lor de animale de vînătoare, ce își urmăresc prada, înainte de a o prinde. Cocoșii mici care se bat, fără să aibă nimic de împărțit, își exercită în mod dezinteresat instinctele lor de masculi care vor trebui, la maturitate, să-și asigure prin luptă posesiunea femelelor din specia lor.

La oameni, funcțiunea cunoașterii sau inteligența, după ce și-a îndeplinit menirea ei biologică de a servi la conservarea vieții, în nenumăratele îndeletniciri practice care asigură această conservare, a început să se exercite și în mod dezinteresat. La un moment dat, omul a căutat, oarecum jucîndu-se, să cunoască lucrurile și pentru a le cunoaște, nu numai pentru a se servi de ele. Această funcționare dezinteresată a inteligenței s-a dezvoltat apoi încetul cu încetul, pînă cînd a creat o nevoie de a cunoaște, *fără nici un scop practic*. Este pornirea pe care, sub forma ei cea mai simplă, o numim curiozitate. Sub această formă o găsim bunăoară la copiii mici, la care ea trebuie să fie, ca atare, înnăscută, ca un produs ereditar al evoluției. Se știe, anume, cum copiii mici întreabă, la fiecare pas, ce sunt lucrurile pe care le văd împrejurul lor. Întrebările acestea însă nu sunt destinate să satisfacă nici o nevoie biologică a organismului lor. Ele constituiesc o simplă curiozitate și trădează ca atare un interes — dacă se poate zice — pur teoretic. În adevăr, copiii mai mici n-au nicidecum o viață practică ; ei nu-și satisfac singuri nevoile organice ; de aceste nevoi îngrijesc la început, exclusiv, părinții lor. Interesul lor pentru lucrurile înconjurătoare

este, prin urmare, pur teoretic, în înțelesul că nu urmărește nici un scop practic.

Acest interes teoretic, care este la început o curiozitate pură și simplă, dezvoltîndu-se cu vremea, poate duce în viața fiecărui om în parte, cum a dus și în viața omenirii în general, la interesul științific sau, pe o treaptă mai înaltă, la interesul filosofic. Deosebirea dintre aceste două trepte ale interesului teoretic se înțelege de la sine. Interesul științific e nevoia de a cunoaște fenomenele izolate ale lumii ; interesul filosofic e nevoia de a înțelege totalitatea lor, cu caracterele de ordine și de unitate, cu care ni se înfățișează în experiență.

Există dar o nevoie organică a cunoașterii. Numai că, această nevoie, întrucît rămîne pur teoretică, ne apare ca fiind prea slabă și nu vedem cum ar determina, ea singură, viața omului, cum ar putea face adică, ea singură, pe cineva, să se consacre științei sau filosofiei. În adevăr, cîți oameni am putea zice că cultivă știința *numai* pentru ea însăși ? Cei mai mulți savanți, deși sunt mînați, în activitatea lor, de dorința dezinteresată de a cunoaște fenomenele de care se ocupă, consideră totuși știința lor și ca un mijloc de existență — fie că o profesează sub forma ei pur teoretică, fie că o aplică în diferitele direcții ce interesează viața practică — în industrie bunăoară, în medicină, și așa mai departe. Dintre studenții ce se înscriu la facultatea de științe, cîți sunt oare cei ce nu se gîndesc să-și facă din știința, pe care voiesc s-o studieze, o carieră productivă, care să le permită să trăiască ? În știință, așadar, interesul teoretic există fără îndoială, dar nu ajunge să ia, la marea majoritate a savanților, intensitatea și permanența ce asigură continuitatea și progresul cercetărilor, decît numai întrucît se subordonează interesului practic. Ceea ce

însemnează că cugetarea științifică nu e un *scop* în sine, ci e un *mijloc* care tinde să asigure existența omului și s-o ușureze.

În filosofie, însă, interesul teoretic nu pare a se mai subordona intereselor practice. Cugetarea filosofică pare a fi un scop în sine — întrucît, cel puțin, utilitatea ei practică nu se vede nicidecum. Aristotel, întrebat odată la ce servește filosofia, a răspuns, cu sinceritate : „la nimic". Dar a adăugat, cu mîndrie : „și tocmai de aceea este cea dintîi dintre științe". Ceea ce însemnează că, deși nu poate duce la aplicări practice, ca celelalte științe, filosofia răspunde totuși unei nevoi sufletești, care este, la unii oameni cel puțin, atît de puternică, încît îi face să pună filosofia mai presus de celelalte științe și să-i consacre viața lor întreagă, fără nici o preocupare practică, de cîștig, de carieră etc.

Această atitudine dezinteresată a filosofilor se poate vedea din faptul că, cei mai mulți dintr-înșii nu și-au făcut din filosofie o profesiune — dacă prin profesiune înțelegem o îndeletnicire menită să asigure, prin produsul ei material, existența celui ce o practică. O scurtă trecere în revistă a filosofilor celor mai însemnați ne poate încredința imediat de aceasta. Vom mărgini însă această revistă la timpurile moderne și contemporane, în care s-a desăvîrșit despărțirea științei de filosofie. Francisc Bacon, cu care începe filosofia modernă, a fost avocat și om politic. Hobbes a îndeplinit funcțiuni de secretar particular și de educator particular : cea mai mare parte a vieții însă (ultimii 30 de ani) n-a exercitat nici o profesiune. Descartes a servit, în tinerețe, cîțiva ani (nu mai mult de patru) în armată ; tot restul vieții însă a trăit retras, ca simplu particular. Locke fusese destinat carierei ecleziastice, pe care a refuzat s-o îmbrățișeze, îndreptîndu-se

către medicină, pe care a practicat-o foarte puțin ; a fost cîtva timp secretar particular al unui personaj politic englez și a ocupat și cîteva posturi politice. Spinoza a trăit din șlefuirea sticlelor optice și a refuzat o catedră de filosofie la Universitatea din Heidelberg. Malebranche a trăit toată viața retras, ca membru al congregației catolice a „Oratoriului". Leibniz a ocupat diferite posturi : bibliotecar la Hanovra, istoriograf al casei de Braunschweig, președinte al Academiei din Berlin, dar a refuzat să profeseze filosofia. Berkeley a fost preot, mai tîrziu episcop. Hume a cerut o catedră de filosofie, întîi la Universitatea din Edinburgh și apoi la cea din Glascow, dar n-a obținut-o, și a trăit din alte funcțiuni, administrative și politice. Rousseau, cum ziceau, glumind, contemporanii săi, „a fait tous les métiers", dar n-a trăit din filosofie. Auguste Comte a fost preparator și examinator de matematici la Școala politehnică din Paris ; cînd și-a pierdut aceste mijloace de existență, a dat lecții particulare de matematici și, mai ales, a fost ajutat de prietenii săi. Schopenhauer, afară de încercarea nereușită, pe care a făcut-o ca docent, la Berlin, și care a durat numai un semestru, a trăit, toată viața, în călătorii sau retras, la Frankfurt, ca simplu rentier. Feuerbach, după o încercare analoagă, ca docent la Erlangen, a trăit toată viața, ca simplu particular, din venituri așa de mici, încît prietenii săi se credeau obligați să alerge ca să-i găsească o întrebuințare, în serviciul statului german ; el le răspundea, însă, regulat : „lăsați-mă în pace ; eu nu mă simt ceva decît atîta timp cît nu sunt nimic". Hartmann a servit cîțiva ani, ca ofițer, în armata germană ; din cauza unei afecțiuni cronice a oaselor, însă, a trebuit să demisioneze și a trăit tot timpul retras, în condiții foarte modeste, fără să mai primească vreo

sarcină publică. Stuart Mill a fost 35 de ani funcționar comercial, la Compania Indiilor Orientale ; restul vieții, l-a petrecut ca simplu particular. Max Stirner a fost cinci ani profesor la un liceu ; dar, după apariția cărții sale *Individul și proprietatea lui,* a trebuit să părăsească acest post ; a încercat, apoi, să facă comerț, dar n-a reușit, și și-a sfîrșit viața în mizerie. Herbert Spencer a fost, în tinerețe și pentru scurt timp, inginer ; cînd s-a îndreptat însă către filosofie, a renunțat la ocupațiile practice și a trăit, nu fără greutăți și neplăceri, numai pentru lucrările sale teoretice. Nietzsche a început, foarte tînăr, ca profesor de filologie la Universitatea din Basel. După 8 ani însă, numai, și-a abandonat cursul și a trăit ca un pustnic, dacă nu chiar ca un sălbatic, în diferite localități din Elveția, ocupat numai cu redactarea lucrărilor sale filosofice.

Față de această lungă listă de filosofi, care n-au trăit din filosofie, cei care au fost profesori — Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Herbart, Cohen etc. și se poate prin urmare zice că și-au făcut din filosofie o profesiune — rămîn în minoritate.

La filosofi, așadar, interesul pur teoretic pare a fi mai mare, mult mai mare, decît la oamenii de știință. Cum se explică însă această intensitate sporită a unui interes care, în fond, este de aceeași natură, la filosofi ca și la oamenii de știință ?

Se explică prin faptul că, la filosofi, interesul pur teoretic se asociază cu unele porniri fundamentale, și deci foarte puternice, ale naturii omenești. Ce poate fi, bunăoară, mai puternic decît instinctul conservării, care stă la temelia însăși a vieții individului și determină, în primul rînd, toate acțiunile lui ? Acest instinct însă nu rămîne — nu poate să rămînă — indiferent, în fața problemei originei lumii și a ordinei ce domnește într-insa — cu

tot aspectul ei strict și exclusiv teoretic. În adevăr, această problemă ascunde într-însa o alta, care a frămîntat totdeauna adînc omenirea; ascunde într-însa problema existenței — sau neexistenței — acelui principiu creator și ordonator, inteligent și bun, căruia i s-a dat în toate timpurile, de la apariția monoteismului, numele de Dumnezeu. Marile fenomene ale naturii, care fac pe om să-și vadă mărginirea umilitoare a puterilor și să se teamă, în același timp, pentru existența sa, biciuindu-i cu violență instinctul conservării, îl aduc să simtă nevoia unei protecții supranaturale, și să dorească, prin urmare, cu ardoare, ca Dumnezeu să existe, fiindcă e singurul protector posibil, pe care imaginația lui e în stare să și-l închipuiască. De aci, pasiunea aprinsă, cu care s-au desfășurat totdeauna discuțiile străvechi, dintre teiști și ateiști. În definitiv, teismul și ateismul sunt simple ipoteze filosofice, care ar trebui să se poată discuta cu aceeași liniște sau chiar cu aceeași indiferență — ca și ipotezele geometrice privitoare la numărul dimensiunilor spațiului, de care vorbeam adineauri. Faptul că nu este așa constituie o dovadă neîndoioasă a intervenirii acelor porniri fundamentale, care am zis că vin să se asocieze cu interesul filosofic pur, dîndu-i o intensitate pe care n-o avea el singur.

Sau să luăm discuțiile dintre materialism și spiritualism. Se știe, din istoria filosofiei, cît zgomot au făcut și cîte patimi au dezlănțuit aceste discuții, pe la jumătatea veacului al XIX-lea, în Germania. Cum se explică acest fenomen? În definitiv, omul poate trăi foarte bine și fără să știe dacă e compus numai din materie sau din materie și spirit, sau numai din spirit. Agricultorul, meseriașul, negustorul sau, pe o treaptă mai înaltă, astronomul, istoricul, chimistul nu se simt nicidecum stînjeniți

în activitatea lor de lipsa unei soluții determinate a acestei probleme, căreia îi dă numele de problemă ontologică, zicînd că este problema naturii existenței, în general. Această problemă însă atinge, și ea, unele din pornirile fundamentale ale naturii omenești. Atinge, mai întîi, instinctul conservării. Sensibilitatea omului nu se împacă ușor cu ideea că existența lui se sfîrșește cu moartea. Ea își caută dar mulțumirea în ipoteza că această existență s-ar putea prelungi și după moarte, sub o formă care să nu mai implice colaborarea corpului, condamnat să se descompună, sub o formă adică lipsită de orice materialitate. Această ipoteză însă face necesară ipoteza existenței unui suflet imaterial.

Această ipoteză mai e necesară sensibilității omenești și din alt punct de vedere. Omul dorește să fie fericit. Este pentru el o nevoie organică, în toată puterea cuvîntului. Fericirea însă n-o găsește el decît foarte rar, și numai parțial, în viața pămîntească. Nenumărate împrejurări neprielnice i se pun veșnic de-a curmezișul. Mai ales însă îi stă împotrivă nedreptatea lumii. E o plîngere veche, pe care au ridicat-o oamenii din toate timpurile : lumea e rău întocmită ; într-însa, meritele nu sunt răsplătite, iar faptele rele nu sunt pedepsite. De aci, nevoia sufletească intensă, a celor mai greu loviți de soartă, de a spera într-o compensație, pe care închipuirea lor e silită, din cauza experiențelor făcute, s-o plaseze într-o altă lume, mai bună decît cea prezentă — adică în viața viitoare. Existența unei vieți viitoare, însă, atîrnă, evident, de existența unui suflet imaterial care să poată continua să existe și după moartea corpului material.

Așadar, interesul teoretic pur capătă, în filosofie, o intensitate cu mult mai mare decît îi poate da nevoia singură a cunoașterii, grație asocierii sale

cu pornirile afective fundamentale ale naturii omenești. De unde rezultă că, cu cît aceste porniri sunt mai puternice, la un om oarecare, cu atît interesul pentru problemele filosofice trebuie să fie, la acel om, mai viu. Iar concluzia ce pare a ni se impune, din acest punct de vedere, este că, pentru ca să devină cineva filosof, prima condiție ar fi să aibă porniri afective puternice.

Că filosofii cunoscuți au avut asemenea porniri, caută să ne-o dovedească Herzberg, aruncînd o privire asupra vieții lor, întrucît documentele i-o permit, și afirmînd că ei au fost, mai toți, naturi pasionale. Nu vom urmări cu de amănuntul această cercetare ; ne-ar lua prea mult timp. Ne vom mărgini să relevăm cîteva cazuri, ce par probante. După povestirea lui Fedon, din dialogul cunoscut al lui Platon, Socrat ar fi mărturisit el însuși că avea o natură vulcanică și suferea de o senzualitate pătimașă, adăugînd însă că a izbutit să domine clocotul violent al naturii sale, cu ajutorul rațiunii. Augustin se plîngea singur, în *Confesiunile* sale, de tirania pornirilor sensuale și de chinurile ambiției : ardoarea credinței sale religioase, după ce se convertise la creștinism, desăvîrșea tabloul naturii sale excesive. Giordano Bruno era un om impulsiv și agresiv ; o agitație permanentă îl purta, fără odihnă, prin lume ; interesul pentru filosofie luase la el proporțiile unei patimi mistuitoare ; el însuși considera această pasiune ca o inspirație de origine divină, zicînd : cînd Dumnezeu te atinge devii foc arzător *(nam rangente deo, fervidus ignis eris)*. Spinoza, sub aparența lui calmă și egală, era departe de a fi un temperament flegmatic ; el avea, uneori, izbucniri violente, care îl impingeau la fapte necugetate. Cînd, la 20 august 1672, frații de Witt au fost sfîșiați de mulțime, Spinoza, cuprins de o indignare fără mar-

gini, voia, cu orice preț, să se ducă să pună, la locul asasinatului, o tablă cu inscripția : „ultimi barbarorum" ; acest gest temerar, care ar fi putut să-l coste viața, a fost împiedicat numai grație faptului că gazda sa l-a încuiat în casă, pînă s-a liniștit. De altfel, un om, care analizase în opera sa, cu atîta pătrundere, pasiunile, indicînd și modul cum ar putea fi dominate, trebuia să le cunoască din propria sa experiență. Rousseau a povestit singur, în *Confesiunile* sale, complicațiile sentimentale la care îl împingea senzualitatea sa morbidă, precum și decepțiile pe care i le pregătea o imaginație prea vie ; satisfacțiile îi păreau, cînd le anticipa cu gîndul, așa de extraordinare, încît, atunci cînd se realizau, rămîneau cu totul neîndestulătoare. El era, în același timp, extrem de iritabil ; se supăra foarte ușor, reacționa violent și era gata, la mînie, să se strice cu toți prietenii. Schopenhauer a dovedit îndeajuns în polemicile sale în contra idealiștilor, și îndeosebi în contra lui Hegel, cît putea să fie de pornit. Chiar și în viața de toate zilele, în cazuri în care nu erau angajate nicidecum părerile sale filosofice, el nu își putea stăpîni totdeauna impulsivitatea. Biografii săi au relevat, cu mirare, modul cum a îmbrîncit odată o femeie ce-i sta în cale, și căreia a trebuit apoi, condamnat fiind de justiție, să-i plătească multă vreme o pensie de invaliditate. Senzualitatea și ambiția, în sfîrșit, nu i-au lipsit nici lui ; e caracteristic și impresionant, cu cîtă ardoare dorea el să scape de chinurile, pe care i le pricinuiau aceste manifestări — odioase din punctul său de vedere — ale voinței.

Iată cîteva cazuri în care filosofii ni se înfățișează, în adevăr, ca avînd porniri afective puternice. În restul cazurilor însă, nu putem avea aceeași siguranță ; elementele de apreciere nu sunt înde-

tulătoare. Din nefericire, nu toți filosofii ne-au făcut mărturisiri cu privire la temperamentul lor și foarte puțini ne-au povestit, ei înșiși, modul cum au trăit. Iar faptele ce se pot stabili obiectiv, cu ajutorul istoriei, nu sunt totdeauna destul de probante. Cît despre sistemele filosofice, ele nu ne permit să întrevedem totdeauna, cu destulă claritate, structura sufletească a autorilor lor — mai ales nu în partea ei afectivă. Trebuie dar, cînd e vorba de filosofi de acest fel, să ne mulțumim cu concluzia teoretică, la care ne-a adus analiza de adineaori, și să zicem că *și ei* au trebuit să aibă porniri afective puternice.

Aici ne lovim însă de altă dificultate, care ne silește să întreprindem o nouă serie de cercetări. Pornirile afective duc, în mod normal, la acțiune, nu la cugetare. Omul cu porniri erotice pronunțate, dacă are scrupule etice, se însoară, pur și simplu ; dacă n-are asemenea scrupule, duce o viață de Don Juan ; nu se apucă însă, în nici un caz, să scrie *Metafizica amorului* și să predice ascetismul absolut, ca Schopenhauer. Ambițiosul, care aleargă după glorie și onoruri, ia calea, mai scurtă și mai ușoară, a acțiunii politice, care îi permite să facă în juru-i zgomot destul și să-și organizeze, cu cheltuieli mici, succese mari ; nu pune însă piciorul pe calea, lungă și grea, a cugetării filosofice retrase, tăcute și, adesea, infructuoase pentru acele naturi excepționale mai ales, care, în dezinteresarea și onestitatea lor, caută adevărul pentru ele însele, nu soluții pentru public.

Dacă dar filosofii sunt, cum susține Herzberg, oameni cu porniri afective puternice, atunci de ce, la ei, aceste porniri nu duc, ca la oamenii obișnuiți, la acțiune, ci la cugetare ?

Aici intervine ipoteza inhibiției sufletești — sau a „refulării", cum se mai zice cu un neologism ce pare a se bucura mai ales de favoarea lumii medicale — și ipoteza sublimării, pe care Herzberg le împrumută metodei psihoanalitice a lui Freud. Aceste ipoteze le vom cerceta în capitolul următor.

Capitolul II

POSTULATE ORGANICE. FACTORII INHIBITORI

Se știe din psihologie că procesele fiziologice care alcătuiesc aspectul obiectiv al stărilor noastre de conștiință — sau, în genere, al vieții sufletești, chiar și sub aspectele ei inconștiente — se influențează unele pe altele. Un proces X, bunăoară, poate mări intensitatea și accelera desfășurarea unui alt proces Y ; sau, invers, îi poate micșora intensitatea și încetini desfășurarea ; sau, în sfîrșit, îi poate împiedica apariția. În aceste două din urmă cazuri, care ne interesează acum îndeosebi, zicem că procesul X are asupra procesului Y o acțiune *frenatorie* sau *inhibitorie*, îl înfrînează adică sau îl oprește. De gradul diferit al acestei acțiuni atîrnă ca procesul Y să fie numai *redus*, sau *suprimat*.

Așa bunăoară, ca să începem cu actele reflexe, ce nu implică conștiința, dacă unei broaște, căreia i s-a scos, prin vivisecție, creierul mare, i se atinge ușor spatele, ea începe să orăcăie ; dacă i se gîdilă în același timp talpa unuia din picioarele dindărăt, orăcăitul nu se mai produce, sau, dacă începuse, încetează. Excitația a doua dezlănțuie un proces fizio-

logic care exercită asupra celui dezlănțuit de excitația dintîi o acțiune inhibitoare. Un cîine, căruia i s-a practicat o secțiune transversală a măduvei spinării, în partea ei superioară, așa încît partea inferioară nu mai e în legătură cu creierul, ne poate prezenta un fenomen analog. Dacă e gîdilat pe o parte a abdomenului, pe partea dreaptă bunăoară, cîinele se scarpină imediat cu piciorul drept dindărăt. Dacă însă, în același timp, cîinele e gîdilat pe o altă parte a corpului, oricare ar fi ea, scărpinatul cu piciorul dindărăt nu se mai produce, sau, dacă începuse, încetează. Procesul fiziologic dezlănțuit de excitația a doua exercită, asupra celui dezlănțuit de excitația dintîi, o acțiune inhibitorie.

Și mai pronunțate ne apar fenomenele de inhibiție atunci cînd trecem de la actele reflexe la instincte. Așa bunăoară, păsările se hrănesc, pe lîngă semințele vegetale, și cu insecte sau cu larvele lor. Păsările noastre domestice, deși li se dă mîncare destulă, sub forma obișnuitelor grăunțe, vînează toată ziua insectele zburătoare sau rîcîie pămîntul, ca să descopere larvele lor. Lloyd Morgan, un psiholog care a studiat îndeosebi instinctul, ca o formă a vieții sufletești, a cercetat și acțiunea inhibitorie pe care o exercită asupră-i memoria. Iată cîteva din observările lui. În goana ei după insecte, o găină a prins o dată și a mîncat o albină. Apărîndu-se, cum îi este obiceiul, insecta a înțepat-o în gură sau într-un punct oarecare al esofagului și pasărea a trebuit să sufere, cîteva zile, urmările dureroase ale acestui incident. De atunci, găina evita cu cea mai mare grijă insectele, chiar și pe cele care, prin frecvența lor, dau mai ușor și mai sigur impresia de inocuitate, cum sunt muștele. Amintirea durerii suferite, în cazul albinei, exercita o acțiune inhibitorie asupra instinctului, care împin-

gea găina să vîneze mai departe insecte. O altă găină, care mîncase o dată o larvă de *Euchelia*, o omidă cu un gust, nu numai respingător, dar și iritant, a evitat apoi, tot timpul cît a fost observată, să se mai atingă de omizile ce i se punea dinainte, și chiar și de viermii ce seamănă cu ele, cum sunt rîmele obișnuite.

Aceeași influență inhibitorie o poate exercita memoria — și o exercită, de fapt, într-o măsură foarte întinsă — și asupra actelor voluntare, la oameni. Copilul care, întinzînd mîna să apuce flacăra unei lumînări, se arde, o dată, se ferește apoi, cu mare grijă, de toate obiectele luminoase. Toată acțiunea educativă a experiențelor involuntare, în viața copiilor, precum și acțiunea educativă a pedepselor la care recurg uneori față de ei fie părinții, fie profesorii lor, se întemeiază pe această influență inhibitorie a memoriei. Un copil care a fost bătut o dată, sau privat de mîncare, sau oprit să se plimbe, fiindcă a făcut un lucru pe care nu trebuia să-l facă, evită apoi, cu mare grijă, să-l mai repete. Amintirea suferinței pe care a îndurat-o o dată, fiindcă a făcut acel lucru, exercită o influență inhibitorie asupra pornirii lui de a-l repeta — pornire care poate să fie naturală, ca în cazul bunăoară cînd copilului i-ar fi foame și s-ar simți ispitit să ia ceva, fără învoirea mamei sale, din dulapul cu provizii.

Tot așa, un om matur, care chibzuiește cum ar putea să facă mai bine un lucru oarecare — și înlătură diferitele planuri, care nu i se par potrivite cu scopul — ilustrează aceeași acțiune inhibitorie a memoriei, în care s-au păstrat urmele experiențelor sale trecute. El știe că, în anumite cazuri, anumite mișcări sau grupe de mișcări nu pot duce la rezultatul pe care îl urmărește. O știe, fiindcă le-a

încercat, altădată, fără succes. Și reprezentarea nemulțumirii, pe care e sigur că i-ar produce-o un nou eșec, îl împiedică să mai facă mișcările de care e vorba, să realizeze adică planurile, pe care le consideră nepotrivite.

Viața sufletească a omului normal e astfel străbătută, la fiecare pas, de acțiuni inhibitorii. Ceea ce însemnează că inhibițiile psihice joacă un rol, nu numai curent, dar și foarte important, în întreaga noastră activitate. Am putea zice chiar că, fără ele, viața noastră nici n-ar mai fi normală.

Memoria însă nu e decît instrumentul sau vehiculul, prin care se exercită aceste inhibiții atît de importante. Trebuie dar, ca să le cunoaștem mai bine, să cercetăm și factorii care le produc. Acești factori sunt foarte numeroși și, uneori, foarte obscuri. În studiul nostru însă, care e obligat să rămînă sumar, nu putem indica decît cîțiva — și anume pe cei mai evidenți dintr-înșii.

Teama, de care am vorbit mai adineauri, în exemplele de inhibiție de care ne-am servit, este unul din acești factori — și unul din cei mai însemnați. În cazurile pe care le-am examinat, însă, teama era un produs al experienței. Alături de această teamă dobîndită, mai există și o teamă înnăscută sau instinctivă, care nu e determinată de experiențe anterioare, neplăcute sau dureroase, ale vieții individuale. Așa, bunăoară, animalele mici au o teamă instinctivă de animalele mai mari decît ele, chiar cînd le sunt cu totul necunoscute — așa încît, de imaginea lor, nu se leagă nici o amintire neplăcută sau dureroasă. Puii de găină, în vîrstă de cîteva zile numai, se feresc, instinctiv, de celelalte animale domestice mai mari, deși le văd pentru prima oară, așa încît nu pot avea amintirea că le-ar fi făcut vreun rău. Tot așa e teama instinctivă

a unora din ierbivore față de marile carnivore și care poate merge uneori pînă la paralizarea completă a mișcării firești de apărare, prin fugă. Așa li se întîmplă, de pildă, antilopelor, cînd le ies înainte tigri sau lei. Șarpele Boa constrictor inspiră îndeosebi o asemenea teamă paralizantă — ceea ce a dat naștere la legenda că el fascinează animalele, pe care le alege ca victime, și care nu mai pot fugi. Această paralizare instantanee a sistemului motor dovedește puternica acțiune inhibitorie a stării afective de care vorbim. În alte împrejurări, această acțiune inhibitorie e mai redusă. Ea se mărginește numai să împiedice animalele mici să se apropie de cele mari și mai ales să le atace. Chiar și animalele noastre domestice, deprinse să trăiască în societate cu noi, și să primească, uneori, mîngîierile noastre, cum sunt cîinii și pisicile, se feresc de oamenii pe care nu-i cunosc și nu răspund la chemările lor. Iar puii de găină, deși aleargă după insectele mici și le mănîncă cu poftă, ezită să atace insectele mai mari, sau dacă sunt și zgomotoase, cum e, de pildă, rădașca, fug de ele, cît pot mai repede.

Un alt factor de inhibiție este acea stare afectivă penibilă, pe care o numim dezgust. Ca și teama, de care vorbeam adineauri, dezgustul se poate produce de asemenea instinctiv, fără să fie provocat de experiențe anterioare, neplăcute sau dureroase. Copilul mic, bunăoară, care suge pentru prima oară, cînd se satură, se oprește singur. Dacă mama îi dă din nou sînul, el refuză cu îndărătnicie să-l mai ia. Ce determină această opoziție hotărîtă ? O determină, desigur, o senzație instinctivă de dezgust. Această însușire apare, probabil, în mod spontan, la toate ființele vii, spre a le apăra în contra primejdiei de a-și supraîncărca organele digestive cu lucruri, altfel, prielnice, precum și de a consuma lucruri

dăunătoare sănătății. Acest factor inhibitoriu joacă apoi un rol important în viața omenească. Deși legat la început de funcțiunile digestive, el își întinde, cu vremea, acțiunea mult mai departe, determinînd pe oameni să se ferească de necurățenie, sub toate formele ei, ca și de excesele altor funcțiuni, la care omul este în mod firesc expus, cînd exercitarea acelor funcțiuni este, în mod normal, plăcută.

Oboseala este de asemenea un factor inhibitoriu instinctiv. Ea oprește pe oameni să impună organelor, atît de utile, prin care se îndeplinesc mișcările necesare vieții, sforțări mai mari decît pot face în mod normal. Mai tîrziu, ea își întinde acțiunea și asupra celorlalte forme de activitate omenească, asupra celei intelectuale, de pildă. Și aci, oboseala silește pe oameni să se oprească, înainte de a-și istovi sistemul nervos central.

Rușinea, în sfîrșit, este unul din factorii inhibitori cei mai însemnați, din viața sufletească a oamenilor. Întrucît însă ea nu există la animale, e poate locul să ne întrebăm mai întîi, ca să o înțelegem mai bine, cum a luat naștere la oameni. Originea ei trebuie căutată în viața sexuală. La animale, cooperarea sexurilor, în actul reproducerii, poate să fie împiedicată de multe alte cauze, nu însă de rușine, care la ele nu există. Ele nu se ascund, cînd se reproduc. La ele, funcțiunea reproducerii stă pe același plan cu toate celelalte funcțiuni biologice, pe care le îndeplinesc la lumina zilei și în văzul tuturor. În împrejurări analoage însă, oamenii se feresc și se ascund. Cum a luat naștere acest obicei, care, după toate probabilitățile, n-a existat la început, atunci cînd specia omenească de-abia se diferențiase de speciile de animale din care a ieșit ?

Se știe că, după Darwin, al doilea factor al selecțiunii naturale este concurența sexuală. Ca atare, spre a fi în adevăr eficace, concurența sexuală a trebuit să fie liberă. Numai așa masculii cei mai bine înzestrați, din punctul de vedere al adaptării cu mediul, puteau ajunge să propage singuri speciile lor, înlăturînd de la posesiunea femelelor pe cei mai puțin înzestrați. Urmînd calea străveche, concurența sexuală a trebuit să fie liberă, la început, și la oameni, ca la toate celelalte animale. Se întîmpla însă uneori ca masculii ce ieșeau învingători din lupta pe care o implica această concurență să fie turburați în posesiunea femelelor de către masculii învinși, care nu părăseau cîmpul de luptă și căutau să se răzbune. Spre a evita asemenea neplăceri, ei au luat, încetul cu încetul, obiceiul de a se ascunde, spre a se bucura în liniște de prada dobîndită prin luptă. Acest obicei, generalizîndu-se, din cauza utilității lui, a creat cu timpul un sentiment corespunzător : sentimentul că actul reproducerii era ceva ce nu privea decît pe cei ce îl îndeplineau și nu trebuia văzut de alții. Așa încît, cînd se întîmpla mai tîrziu să fie văzut, se producea în conștiința celor surprinși o turburare particulară, o stare sufletească penibilă care era ceea ce numim, astăzi, rușine. O dată apărută, această stare afectivă și-a întins, încetul cu încetul, acțiunea. Nu trebuiau văzute nici organele interesate în funcțiunea reproducerii, nici chiar de către cei ce o îndeplineau. De aci, obiceiul de a lega această funcțiune de anumite momente ale timpului, de a-i circumscrie exercitarea în timpul nopții, cînd e întuneric, precum și obiceiul de a ascunde organele genitale, prin îmbrăcăminte. Obiceiul acesta nu este chiar izbitor în regiunile în care, din cauza climei, corpul întreg trebuie acoperit. Cu atît mai mult a-

trage însă atenția acolo unde nu există această necesitate. Așa bunăoară, sălbaticii africani, care din cauza climei excesive din regiunile toride în care locuiesc, sunt siliți să umble goi, recurg totuși la diferite dispozitive spre a-și ascunde sexul.

Această stare afectivă particulară, a cărei geneză am încercat s-o reconstituim, a devenit, cu vremea, un factor inhibitoriu foarte puternic — în domeniul chiar din care a ieșit, adică în domeniul vieții sexurilor. În foarte multe cazuri, exercițiul normal al funcțiunilor sexuale este îngreuiat și întîrziat de acest factor inhibitoriu — iar uneori este împiedicat cu desăvîrșire, precum ne-o arată psihopatologia. Un neurolog din școala psihoanalitică franceză, doctorul Allendy, ne-a arătat, într-un caz special pe care l-a publicat în cartea sa *La psychanalyse, doctrines et applications* din 1931, pînă unde poate merge acțiunea factorului inhibitoriu de care e vorba. O femeie tînără suferea de tulburări gastrice, a căror explicare n-o puteau găsi specialiștii consultați, întrucît organele ei digestive nu prezentau nimic anormal. Faptul că manifestarea de căpetenie a tulburărilor de care se plîngea era o senzație penibilă de greață, urmată de vărsături, faptul apoi că această manifestare se producea regulat seara, înainte de culcare, faptul, în sfîrșit, că pacienta se măritase de curînd și fenomenul morbid se produsese imediat după căsătorie, a doua zi chiar după nuntă, au făcut pe medicii consultați la început să se gîndească la o stare nervoasă de origine sexuală. Chemat, la rîndul său, doctorul Allendy a obținut, în cursul uneia din primele ședințe psihoanalitice, mărturisirea bolnavei că primul contact sexual, pe care pudoarea ei îl suportase cu foarte multă greutate, îi păruse o ofensă gravă și îi lăsase o amintire penibilă, ce se manifesta în forme fizice, prin senzația de greață

și prin vărsăturile de care nu putea scăpa. De unde, refuzul ei absolut de a-și mai îndeplini datoriile conjugale [1]. În alte cazuri, cu un caracter patologic mai puțin pronunțat, teama de „momentul senzual" al căsătoriei pare a împiedica pe unele femei să se mărite. Pare a împiedica și pe unii bărbați să se însoare. Un filosof elvețian, Karl Joël, cunoscutul profesor de la Universitatea din Basel, își explica în acest mod celibatul unora dintre cugetătorii care au ilustrat istoria filosofiei. Fenomenul s-a produs, după el, chiar și în Antichitate. La neoplatonicii din veacul al III-lea după Cristos, bunăoară, „hiperidealismul" ce-i caracteriza nu se împăca cu „momentul senzual" al căsătoriei. „De aceea vedem pe cei mai spiritualizați dintre ei disprețuind căsătoria" [2]. În sfîrșit, pornind din acest domeniu special, al vieții sexuale, rușinea și-a întins influența, încetul cu încetul, tot mai departe, pînă cînd a ajuns să cuprindă în sfera ei, la omul civilizat, toate acțiunile, care *nu trebuiesc făcute*, fiindcă nu sunt îngăduite de legi și de moravuri. Cînd se întîmplă cuiva să facă, totuși, o asemenea acțiune, chiar dacă n-o știe nimeni, e cuprins de o turburare afectivă, mai mult sau mai puțin intensă; îi este, cum se zice, rușine de sine însuși. Ca atare, acest factor inhibitoriu are o influență preventivă foarte utilă, din punct de vedere social. Iar lipsa lui, cînd o descoperă, pe neașteptate, conduita neobișnuită a unora dintre oameni, e considerată ca o mare scădere. În acest înțeles, bunăoară, ziceau atenienii vechi despre Cleon demagogul că era „fără de rușine". Iar astăzi

[1] Dr. Allendy, *La psychanalyse, doctrines et applications*, p. 172.
[2] Karl Joël, *Philosophenwege*, Berlin, 1901, p. 185.

epitetul de „nerușinat" sau de „cinic" este de o gravitate etică deosebită.

Pe lîngă acești factori inhibitori care întrucît lucrează instinctiv, se întemeiază, ca toate instinctele, pe experiența acumulată și transmisă prin ereditate a speciei, trebuie să mai menționăm unul, care nu este instinctiv, care este o simplă reacțiune a sensibilității individuale și care lucrează în mod reflex. Este anume durerea. William James a făcut observarea, pe care o cunoaște oricine din psihologie, că ne este aproape cu neputință să ne tăiem cu deplină știință și voință, cu intenție adică și cu luare aminte. Durerea, pe care o simțim la prima atingere a cuțitului, are o acțiune inhibitorie foarte pronunțată asupra întregului proces motor, care constituie actul tăierii. O acțiune inhibitorie aproape tot atît de puternică exercită și amintirea durerii, asupra actelor pe care intenționăm să le facem și pe care le știm, din experiență, dureroase; ea poate împiedica, cu totul, realizarea lor.

Această acțiune inhibitorie a durerii se poate exercita și inconștient. Mecanismul psihofiziologic al vieții noastre sufletești are o tendință pronunțată către automatizare, caută adică să arunce în subconștient sau în inconștient cît mai multe din elementele sale componente. Așa bunăoară, ca să luăm un exemplu familiar, cînd citim sau scriem, nu ne mai aducem aminte nicidecum de sforțările pe care le-am făcut, altădată, ca să învățăm aceste meșteșuguri; tot așa nu ne mai aducem aminte nicidecum de pedepsele pe care le-am suferit, din partea profesorilor sau a părinților, atunci cînd nu învățam destul de repede și de bine, și care n-au rămas fără influență, în deprinderile noastre. Așa, bunăoară, omul adult care nu-și mai roade unghiile cînd citește și nu mai scoate limba cînd scrie, așa cum făcea

cînd era copil, suferă încă acțiunea inhibitorie a pedepselor pe care le-a primit, atunci, pentru aceste obiceiuri urîte. Urmele durerii însă, pe care le-au lăsat acele pedepse în sistemul său nervos, lucrează asupră-i în mod inconștient.

Durerea este astfel factorul inhibitoriu cel mai important, fiindcă lucrează direct, imediat, și fiindcă își poate prelungi acțiunea, sub formă inconștientă, foarte multă vreme — ceea ce îi permite să domine mecanismul vieții noastre sufletești, fără ca noi să ne putem da seama — dacă nu recurgem la o analiză specială, ce nu stă la îndemîna orișicui.

Acum, se înțelege de la sine că durerea poate să ia forme foarte diferite, și calitativ și cantitativ. Orice senzație neplăcută — de căldură excesivă sau de frig intens, de foame prelungită sau de sațietate bruscă, de dificultate de a respira un aer vițiat sau rău mirositor etc., intră în domeniul acestui factor și poate exercita acțiuni inhibitorii, direct sau indirect. Tot în acest domeniu intră și numeroasele sentimente neplăcute, ce ne asaltează atît de adesea în viață — ca sentimentul de singurătate fizică sau de izolare morală, ca sentimentul de plictiseală sau de urît, ce ne cuprinde, dimpotrivă, cînd ne găsim în mijlocul unor oameni cu care nu ne potrivim, ca sentimentul de jignire, pe care ni-l provoacă cei ce ne pun la îndoială corectitudinea, ca sentimentul de umilință pe care ni-l impune orice insucces în întreprinderile noastre etc. Domeniul factorului inhibitoriu general, pe care îl numim durere, este, așadar, foarte întins și foarte variat.

În sfîrșit, înainte de a trece la aplicarea concretă, din punctul de vedere al problemei ce ne preocupă, a acestor noțiuni psihofiziologice abstracte, mai este necesară încă o considerațiune. Ca și factorii *impulsivi*, care împing la acțiune — cum

sunt, bunăoară, foamea, iubirea, ambiția etc. — tot așa și factorii *inhibitorii*, care împiedică acțiunea și pe care i-am trecut tocmai în revistă — pot să aibă, la diferiți oameni, intensități diferite. A le măsura, exact, intensitatea, ar fi desigur foarte util, pentru problema de care ne ocupăm, dar este, din nefericire, o întreprindere plină de dificultăți. Mai ales cînd e vorba de factorii inhibitorii, care ne interesează aici îndeosebi, oamenii, chiar dacă sunt capabili de observare subiectivă, nu-și pot da seama totdeauna, în mod direct, de acțiunea lor, pentru motivul foarte simplu că această acțiune este, uneori, dacă nu chiar adesea, inconștientă. Ne rămîne, în schimb, posibilitatea să măsurăm intensitatea factorilor inhibitorii în mod indirect, prin *efectele* pe care le produc — după cum adică oamenii, sub influența lor, sunt mai mult sau mai puțin împiedicați să lucreze, după cum sunt, cu alte cuvinte, mai mult sau mai puțin *activi*, în viața lor practică. Ajungem astfel la principiul că, cu cît oamenii sunt mai puțin activi, în situații în care, din punct de vedere practic, ar trebui să lucreze mai intensiv, cu atît trebuie să presupunem că acțiunea factorilor inhibitorii este, la ei, mai puternică.

Acesta este însă tocmai, după Herzberg, cazul filosofilor. Ei sunt — cei mai mulți dintr-înșii măcar, dacă nu toți — inactivi, izbitor de inactivi, în viața practică. Să examinăm, bunăoară, atitudinea lor față de ceea ce numim, în viața practică, *profesiune*. Că cei mai mulți filosofi n-au trăit din filosofie, n-au considerat adică filosofia ca un izvor de cîștig, care să le asigure existența și nu și-au făcut, prin urmare, dintr-însa o profesiune, am văzut-o mai sus. E totuși necesar să cercetăm ce atitudine de principiu au avut ei față de această

formă de organizare a vieții practice, pe care o numim profesiune sau carieră, în general.

Să vedem, mai întîi, ce este *normal* din acest punct de vedere. O simplă privire aruncată în jurul nostru ne arată, că grija unei profesiuni sau unei cariere este, la imensa majoritate a oamenilor, dacă nu la totalitatea lor, grija de căpetenie a vieții. Ea începe, ca atare, foarte de timpuriu. Copiii înșiși — dacă, la terminarea învățămîntului primar, sunt destul de dezvoltați sufletește — sau părinții în locul lor se gîndesc deja la alegerea unei cariere, în raport cu care se hotărăște și învățămîntul ce trebuie să urmeze mai departe. Pentru cei ce iau calea liceului, chestia se pune din nou la porțile universității, unde li se deschid mai multe cariere. Chiar și după terminarea universității, cei ce și-au ales o carieră caută să-și aleagă, în limitele ei, o specialitate. Grija de care vorbim, nu începe adică numai de timpuriu, ci rămîne apoi permanentă — cum se cuvine pentru o grijă capitală a vieții.

Un alt caracter al normalității, în această privință, este că tinerii, odată ce și-au terminat pregătirea profesională, se grăbesc să caute o întrebuințare și primesc cu recunoștință cele dintîi ocazii ce li se oferă, ca să intre, efectiv, în activitate. Iar odată intrați în activitate, lucrează fără întrerupere, afară de acele pauze obicinuite, oficial reglementare, care se numesc vacanțe, sau concedii. Pe urmă, pe măsură ce își exercită profesiunea aleasă, oamenii se atașează de ea și îi rămîn credincioși, de regulă, toată viața. Cazurile în care oamenii își schimbă profesiunea sunt relativ rare. O urmare firească a acestui atașament este că fiecare caută, pe cît posibil, să se perfecționeze, în direcția în care lucrează și să înainteze

în grad, dacă există o ierarhie cu mai multe trepte, sau să se distingă în vreun alt chip. În sfîrșit, în mod normal oamenii exercită profesiunile pe care și le-au ales, toată viața, și nu se retrag din activitate decît tîrziu cînd scăderea fatală a puterilor, la o vîrstă mai înaintată, nu le mai îngăduie să lucreze.

Herzberg susține că, în toate aceste privințe, filosofii se abat de la ceea ce este normal sau, cel puțin, obișnuit. Ei nu se gîndesc de timpuriu, ca ceilalți oameni, să-și facă un rost în viață. Platon a studiat filosofia și a călătorit ca să cunoască lumea, pînă dincolo de pragul maturității, fără să se fi dedat la vreo îndeletnicire practică; iar Academia a întemeiat-o după patruzeci de ani. Aristotel a stat la școala lui Platon pînă la 38 de ani; a călătorit apoi și el puțin, s-a ocupat cîțiva ani de educația lui Alexandru, fiul regelui Macedoniei; iar învățămîntul lui filosofic propriu, de pe celebra alee de plopi de lîngă templul lui Apollon Lykeios, l-a inaugurat de-abia la 50 de ani. Unii filosofi nici nu fac studii regulate, care să le permită să exercite o profesiune. Locke, părăsind teologia, pe care îl puseseră părinții s-o învețe, a studiat medicina, dar nu și-a trecut examenele, nu și-a luat doctoratul și n-a ajuns să aibă dreptul de liberă practică, cum zicem noi astăzi. Stuart Mill și-a făcut educația intelectuală acasă, sub direcția tatălui său, dar nu și-a luat „gradele" cum se zicea în Anglia, adică certificatele de studii sau diplomele; mai mult încă, deși studiase limbile clasice, istoria, filosofia, s-a angajat ca funcționar comercial la Compania Indiilor Orientale. Același studii regulate; a învățat ingineria în mod empiric, pe teren, luînd parte, ca ajutor, la construcă fost cazul lui Herbert Spencer, care n-a făcut

ţiile de căi ferate care începuseră pe neaşteptate în Anglia şi pentru care nu se găsea, la început, destul personal format. Deşi se distinsese însă în această direcţie şi îşi făcuse, relativ repede, o situaţie destul de frumoasă, Spencer a părăsit ingineria, după cîţiva ani numai, ca să ia un post de redactor la o revistă economică. A părăsit însă şi acest post, după un an şi jumătate, s-a întors la inginerie, a lăsat-o din nou, pînă cînd o mică moştenire i-a permis să creadă că putea trăi, modest dar liniştit, consacrîndu-se numai cercetărilor sale filosofice. Asemenea schimbări de profesiune găsim la foarte mulţi filosofi. Augustin a fost la început profesor de retorică, a devenit apoi, pe neaşteptate, preot, şi a ajuns la bătrîneţe, fără voia lui, episcop. Giordano Bruno a fost la început călugăr, apoi dascăl particular, la Novi, corector de tipografie, la Geneva, profesor la Universitatea din Toulouse, la cea din Paris, la cea din Wittenberg, la cea din Helmstädt, şi, în sfîrşit, din nou dascăl particular la Zürich, la Padua, la Veneţia. Hobbes a schimbat de mai multe ori situaţia de educator cu cea de secretar particular şi a renunţat de timpuriu la amîndouă, spre a-şi petrece apoi ultimii 30 de ani ai vieţii fără nici o profesiune. Spinoza a avut, e drept, o singură meserie — de şlefuitor de sticle optice — dar o practica numai cu mari întreruperi şi numai atît cît era indispensabil ca să-şi procure ceea ce numim astăzi minimul de existenţă. Deşi, dată fiind calitatea superioară a sticlelor sale, ar fi putut să cîştige, dacă ar fi lucrat continuu, mult mai mult, filosoful se mulţumea cu minimul de existenţă, care era pentru el vreo 25 sau 30 de bani pe zi. Leibniz ar fi putut să ajungă profesor la 21 de ani, cînd i s-a oferit o catedră la faculta-

tea de drept din Altdorf. El însă a refuzat-o și a trăit din diferite îndeletniciri, pe care le schimba adesea și le întrerupea necontenit. A fost mai întîi funcționar în cancelaria prințului elector, la Mainz ; a fost apoi educator particular ; a fost bibliotecar la Hanovra ; a condus o exploatare minieră, ca consilier științific ; a fost istoriograf al casei de Braunschweig ; a refuzat un post de consilier aulic al împăratului Austriei ; a refuzat de asemenea un post de bibliotecar al Vaticanului. Berkeley a fost mai întîi preot particular — capelan, cum se zicea pe atunci, al unei familii aristocratice ; a fost apoi educator și secretar particular ; ajungînd, la 39 de ani, decan — un grad destul de onorabil în ierarhia preoțească — a părăsit această situație și a plecat, ca misionar voluntar, în America, pentru ca să răspîndească creștinismul și civilizația ; n-a izbutit, se înțelege, să facă nimic și întorcîndu-se în Anglia, a ajuns, în sfîrșit, la 50 de ani, episcop. Hume a studiat mai întîi dreptul și apoi filosofia ; totuși, a voit să se facă negustor, dar nu s-a putut împăca cu viața de afaceri ; la 33 de ani a solicitat o catedră la universitatea din Edinburgh, dar n-a obținut-o ; a trăit apoi ca profesor particular și ca secretar politic ; la 40 de ani a cerut din nou o catedră la universitatea din Glascow, dar a fost iarăși refuzat ; a fost numit, în schimb, bibliotecar al facultății de drept, de la aceeași universitate ; la 52 de ani, a refuzat mai întîi și a primit apoi postul de secretar al ambasadei britanice din Paris ; ajuns, în sfîrșit, la 56 de ani, subsecretar de stat la Ministerul de Externe din Londra, n-a voit să păstreze această situație mai mult decît un an și jumătate și s-a retras, ca să-și petreacă în liniște restul vieții. La Rousseau, se poate vorbi, din punct de vedere pro-

fesional, de un adevărat haos. El a fost mai întîi, în vîrstă încă fragedă, scriitor, cum se zicea pe atunci, adică copist; dar a fost înlăturat, destul de repede, din postul pe care îl ocupa, în această calitate; a fost apoi ucenic la un maestru de gravură, dar a fugit el însuși; a fost mai departe, cîtva timp, lacheu; a fost iarăși copist; a intrat, ca elev, într-un seminar teologic, dar a fost dat afară după două luni numai; a fost profesor de muzică și compozitor; a fost secretar și profesor particular, în cîteva familii; toate acestea, pînă la 20 de ani, cînd a ajuns funcționar la serviciul de măsuri; n-a putut însă rămînea în acest post decît doi ani, și s-a întors iarăși la meseria de profesor de muzică; a fost apoi, din nou, educator particular; a ajuns, la un moment dat, datorită talentului său literar, secretar particular la un diplomat, de care s-a despărțit însă foarte repede, pe o chestie de idei; a fost chiar casier la un antreprenor de impozite, dar foarte scurt timp, fiindcă banii prea mulți, pe care trebuia să-i păstreze, îl neliniștea; la 37 de ani, cariera sa făcuse atît de mari progrese, încît ajunsese... copist de note muzicale, meserie pe care a păstrat-o apoi tot restul vieții, preferînd-o altor posturi mai bune pe care le-ar fi putut avea; ar fi putut bunăoară avea un post de secretar la *Journal des Savants*, din Paris, sau bibliotecar la Geneva; el a refuzat însă ambele aceste posturi, pentru că i-ar fi mărginit libertatea. Cîte curiozități poate să prezinte viața profesională a filosofilor ne-o arată cazul lui Max Stirner, care a fost mai întîi profesor de liceu, apoi negustor de lapte și, în sfîrșit, samsar.

Dar, să aruncăm o privire și asupra celorlalte aspecte ale vieții practice, și să examinăm atitudinea filosofilor față de ele. În mod normal, după

grija unei profesiuni, care corespunde instinctului fundamental al conservării existenței, preocuparea de căpetenie a oamenilor este întemeierea unei familii, care corespunde instinctului fundamental al propagării speciei. Herzberg susține că și din acest punct de vedere, filosofii se depărtează de normal. Cei mai mulți dintr-înșii rămîn necăsătoriți. Pe cînd la oamenii obișnuiți, după datele statistice, procentul bărbaților, trecuți de 40 de ani, care au rămas neînsurați, este numai de 10%, la filosofi acest procent e de 50%. Din 30 de cazuri, ale filosofilor de căpetenie, a căror viață a cercetat-o Herzberg, în 15 căsătoria a lipsit. Mai mult încă, unii filosofi au luat o atitudine chiar ostilă față de această instituție socială, ca Schopenhauer, sau batjocoritoare, ca Nietzsche. Iată, bunăoară, ce zice acesta din urmă: „Ce filosof mare a fost pînă acum căsătorit? Heraclit, Platon, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Schopenhauer n-au fost; mai mult încă, nici măcar nu ni-i putem închipui însurați. Un filosof căsătorit este un personaj de comedie; aceasta e părerea mea. Iar Socrat, care a făcut excepție, răutăciosul Socrate, s-a însurat, pe cît se pare, în mod ironic, anume ca să dovedească acest principiu". *(Zur Genealogie der Moral, 3* Abt., 7.)

Ceea ce pare a da oarecare îndreptățire cuvintelor lui Nietzsche e faptul că, din puținii filosofi căsătoriți, nu puțini au dus-o rău în viața lor conjugală și unii s-au despărțit. E cunoscut, bunăoară, cazul lui Auguste Comte, la care am putea adăoga și cazul lui Max Stirner. Ceea ce izbește mai ales, e că, pe cînd la oamenii obișnuiți procentul celor divorțați, față de cei căsătoriți, rămîne sub 1%, la filosofi acest procent se apropie de 14%.

Un alt aspect al vieții practice e sociabilitatea. După definiția cunoscută a lui Aristotel, omul este un animal sociabil. Iar unii biologi moderni cred că oamenii descind din animale deprinse a trăi în societăți. Printre mamifere, spiritul gregar e mai ales vizibil la oi care, nu numai că trăiesc în turme, dar nu se simt bine decît numai cînd se înghesuiesc unele într-altele. Tot așa, oamenii obișnuiți nu se simt bine decît cînd se adună unii cu alții. Relațiile sociale formează, după satisfacerea nevoilor organice fundamentale, preocuparea lor de căpetenie. Acestei preocupări îi corespunde întocmirea curentă a vieții sociale, cu formele ei cunoscute, menite să adune pe oameni laolaltă; vizite, recepții, ceaiuri, dineuri, serate, baluri etc. La filosofi, nevoia relațiilor sociale pare a fi foarte redusă. Mulți dintr-înșii au trăit nu numai retrași dar și mai mult singuri. Descartes, bunăoară, mergea pînă acolo încît se ascundea, literalmente, din cînd în cînd; în tinerețe, s-a ascuns o primă dată într-o mică localitate de lîngă Paris, unde prietenii nu l-au putut descoperi, după cîtva timp, decît cu mare greutate, din cauza precauțiilor pe care le luase; mai tîrziu, în Olanda, își schimba mereu reședința, pentru ca să nu devină prea cunoscută, o alegea adesea la țară, iar adresa n-o trimetea decît unui prieten discret, prin care își purta corespondența științifică. Precum se știe, deviza lui era: *qui bene latuit bene vixit*. Tot așa de retras a trăit Spinoza; după expresia plastică a unuia din biografii săi, el și-a petrecut viața „înmormîntîndu-se" în odaia sa de lucru. Locke, deși deprins cu lumea și considerat de toți ca un „gentleman" în toată puterea cuvîntului, zicea singur despre sine însuși că era de un temperament sfios, din care cauză a făcut pu-

ține cunoștințe, în viață, și adopta întru totul deviza lui Descartes. Malebranche a trăit peste 50 de ani, în Oratoriu, în cea mai adîncă retragere. Rousseau a făcut de atîtea ori, în operele sale, apologia singurătății în mijlocul naturii, încît nu mai încape nici o îndoială că era străpînit de aceeași nevoie de a trăi departe de lume. Shelling mărturisea, într-o scrisoare, pe care a scris-o pe la 30 de ani, o tendință din ce în ce mai pronunțată, nu numai către o viață retrasă, dar și către o viață ascunsă ; „dacă ar atîrna de mine, zicea el însuși, aș dori ca numele meu să nu mai fie pronunțat de nimeni". Stuart Mill, deși sociabil, evita societatea : în *Autobiografia* sa zicea că societatea, așa cum se înfățișează în Anglia, e un lucru așa de „gol", chiar și pentru aceia care o fac să fie așa cum este, încît pare evident că ei înșiși o caută pentru orice alt motiv, afară de acela al plăcerii. Cea mai crudă expresie însă a dat-o nevoii sale de singurătate Nietzsche : „să trăiesc cu oamenii, îmi este cu neputință ; nu pot să spun, cît de bine îmi face izolarea". Cînd i s-a anunțat o dată o vizită, în sihăstria sa de la Sils-Maria din Engandina, a fost cuprins de o astfel de mînie, încît a scris : „dacă nu pot să-mi asigur, de acum înainte, retragerea, o să părăsesc Europa, pentru multă vreme ; o jur" *(Briefe, II, p. 417, 439, 460)*.

În sfîrșit, la oamenii obișnuiți, din nevoia de a trăi în legături permanente cu semenii lor, răsare și interesul pentru interesele lor — care constituie motorul de căpetenie a ceea ce numim viața politică. Și dacă altădată, sub vechiul regim absolutist, participarea oamenilor obișnuiți la această viață era excepțională, astăzi ea, nemailovindu-se de nici o piedică, de la generalizarea sistemului constituțional încoace, a devenit curentă.

Firește, în timpurile cînd și în țările unde au trăit cei 30 de filosofi, pe care i-a luat Herzberg ca material de studiu, n-a putut fi vorba, decît rar, de viața constituțională. Totuși, chiar și în împrejurările mai puțin prielnice în care au trăit cei mai mulți din acei filosofi, nu le-ar fi lipsit totdeauna putința să ia parte la viața politică; cu vaza de care se bucurau, le-ar fi fost chiar, uneori, foarte ușor. Cu foarte puține excepții însă, ei n-au făcut-o. Iar în cazurile excepționale, în care au făcut-o, sau n-au avut succes, ca și cînd n-ar fi fost proprii pentru îndeletnicirile politice, sau le-au abandonat ei înșiși, destul de repede, ca și cînd n-ar fi găsit într-însele nici o mulțumire. Bacon a fost unul din membrii bine văzuți ai parlamentului englez, de pe acea vreme; ca lord cancelar însă, n-a avut succes; ba dimpotrivă, și-a terminat cariera politică destul de urît. Locke a exercitat cîteva funcțiuni politice, dar le-a părăsit după puțin timp și, se zice, așa de dezgustat încît voia chiar să părăsească Anglia. Hume a fost secretar de ambasadă și subsecretar de stat; deși a făcut însă, în amîndouă aceste situații, o figură destul de bună, nu le-a păstrat decît scurtă vreme. Stuart Mill a fost, în sfîrșit, trei ani membru al Camerei Comunelor și și-a atras stima generală prin discursurile sale substanțiale și măsurate; dar, la alegerile următoare — la care, ca și la cele precedente, nu candidase decît cedînd insistențelor repetate ale prietenilor săi, — a căzut, fiindcă nu se ostenise să facă propaganda necesară.

Afară de această participare, atît de redusă, a patru dintre filosofii de căpetenie, la viața politică, n-am mai avea de menționat decît stăruințele lui Platon pe lîngă Dionisie, tiranul Siracuzei, și pe lîngă fiul său, ca să introducă în statul

lor o constituție întemeiată pe principiile filosofice pe care le preconiza el, stăruințele lui Aristotel pe lîngă Alexandru cel Mare de a nu pune pe aceeași linie, în statul pe care îl crease, pe greci și pe barbari, și planurile de politică externă pe care Leibniz le recomanda diferiților suverani ai timpului său. Această participare indirectă la viața politică, a acestor trei filosofi, n-a avut însă nici un succes. Ar mai rămînea, în sfîrșit, de menționat, însuflețirea lui Kant pentru revoluția de la 1789 și a lui Comte pentru cea de la 1848 — care însă n-au constituit decît o participare ideală la mișcările politice ale timpului lor, nu una efectivă, nici măcar indirectă. Toți ceilalți filosofi s-au ferit să se amestece în trebile politice ; unii chiar au recomandat abținerea, ca o atitudine necesară. Herbart, bunăoară, susținea, că omul de cugetare nu trebuie să încerce niciodată să lucreze direct asupra timpului său.

Și din punct de vedere politic, așadar, filosofii se depărtează de normal. E vrednic de relevat că Platon, deși susținea că lumea trebuie să fie condusă de filosofi, recunoștea totuși puțina chemare sau slaba pornire a lor către îndeletnicirile de ordine publică, zicînd, în *Theetet*, că ei nu cunosc niciodată drumul ce duce la *agora*, la palatul de justiție, la vreun edificiu public sau, în sfîrșit, la vreun alt loc unde se mai adună lumea. Iar despre sine însuși Platon zicea că, atunci cînd trebuia să vorbească în public, se simțea strein de mulțimea necunoscută căreia trebuia să i se adreseze și nu putea dispune în libertate de toate mijloacele sale intelectuale.

Din toate aceste constatări, Herzberg trage concluzia că filosofii sunt, în viața practică, insuficienți. Întrebarea ce se ridică mai departe, și pen-

tru el și pentru noi, în fața acestei concluzii, este : cum se explică această insuficiență ? Sunt oare mijloacele intelectuale, care le lipsesc filosofilor ? Nu, desigur, zice Herzberg însuși. Ei sunt capabili să studieze și să dezlege, în felul lor, probleme mai grele decît acelea ale vieții practice. Nu mai încape îndoială că problemele generale ale lumii, de care se ocupă filosofia, sunt mai complicate și mai vaste decît cele pe care le ridică dinaintea oamenilor cursul obișnuit al vieții. Le lipsește, atunci, filosofilor, interesul pentru viața practică ? Nu, de asemenea, crede Herzberg. Pe cînd însă capacitatea intelectuală a filosofilor o dovedește însăși natura problemelor cu care se îndeletnicesc și operele pe care le scriu asupră-le, interesul lor pentru viața practică nu rezultă nicidecum din slaba lor participare la această viață, ci trebuie stabilit îndeosebi, la lumina faptelor. Am văzut, în adevăr, că filosofii, deși nu țin să-și facă o carieră, în aceeași măsură ca oamenii obișnuiți, caută totuși, și ei, ocupații care să le permită să trăiască. Unii chiar au avut dorința să-și facă o profesiune din filosofie, solicitînd posturi în învățămîntul public al țărilor respective. Tot așa, unii filosofi au căutat să întemeieze o familie. Kant, bunăoară, ca să citez exemplul la care ne-am fi așteptat mai puțin, a voit să se însoare în două rînduri ; a doua oară chiar, proiectul său s-ar fi realizat desigur, dacă n-ar fi întîrziat peste măsură ; el a reflectat atît de mult înainte de a-și face propunerea, încît femeia la care se gîndea s-a angajat în altă direcție. Chiar și Nietzsche, care zicea că filosofii căsătoriți sunt personagii de comedie, a avut dorința, foarte vie, să se însoare ; dovadă sunt scrisorile sale, în care e vorba de mai multe ori de proiectele sale matrimoniale.

Iar unii filosofi au avut cel puțin un surogat al vieții de familie : o legătură nelegitimă. Așa au fost Augustin, Descartes, Rousseau. Că filosofii pot să iubească, cu pasiune chiar, au arătat-o tocmai aceia care s-ar fi părut că nu dădeau nici o atenție sentimentului, adică pozitiviștii, Comte bunăoară, care a iubit pe Clotilde de Vaux, consacrîndu-i după moarte un cult mistic, și Stuart Mill, care a iubit 20 de ani o femeie măritată, cu toată probitatea de atitudine a unei naturi profund oneste, și a luat-o de soție, la 45 de ani trecuți, după moartea bărbatului ei.

În ce privește sociabilitatea, dacă e sigur că filosofii au trăit, în marea lor majoritate, foarte retrași, nu se poate totuși afirma că le-a lipsit dorința de a găsi o societate potrivită cu ei. Nicăieri nu apare mai violentă această dorință ca la Rousseau, la Schopenhauer și la Nietzsche. Cel dintîi zicea, în *Rêveries d'un promeneur solitaire*, vorbind de sine însuși : „Cel mai sociabil și mai afectuos dintre oameni a fost alungat de ei din mijlocul lor, printr-o hotărîre unanimă. Ei au chibzuit, în rafinarea urii lor, ce chin ar lovi mai grozav inima mea, atît de simțitoare, și au rupt fără milă legăturile ce mă uneau cu ei". Iar într-o scrisoare către M-me de Luxembourg exclama : „Mi-am istovit viața, căutînd în zadar prietenii durabile" *(Lettres,* vol. II, p. 359). Tot așa, Schopenhauer se plîngea că s-a simțit toată viața grozav de singur și a oftat totdeauna din adîncul inimii, zicînd în zadar : „dați-mi odată un om !" Nietzsche, de asemenea, scria : „Trebuie să fie desigur o cauză, pentru care îmi lipsesc oamenii potriviți cu mine. Și ar fi ridicul pentru un filosof, dacă ar cere să fie altfel. Totuși nu poate muri în mine nostalgica dorință ca acest caz norocos, ori-

cît ar fi de extraordinar, să se întîmple odată ; e îngrozitor să fie cineva aşa de singur". Într-o altă scrisoare, în sfîrşit, se lamenta, dezolat : „Şapte ani de singurătate au trecut acum. În fond, eu nu sînt nicidecum făcut pentru izolare. Şi fiindcă, de acum înainte, nu văd, cum aş putea scăpa de o asemenea situaţie, mă apucă, mai în fiecare săptămînă, o astfel de silă de viaţă, că mă simt bolnav". *(Briefe,* II, p. 629, 650.)

E, în sfîrşit, curios şi caracteristic faptul că cei mai mulţi din filosofii care n-au luat nicidecum parte la viaţa politică au scris totuşi lucrări, mai mult sau mai puţin întinse, asupra problemelor ei. Aşa au fost Hobbes, Spinoza, Rousseau, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Herbart, Schopenhauer, Stirner, Spencer, Hartmann, Nietzsche. Iar din cei ce au luat parte numai indirect, sau numai în mod ideal, la viaţa politică, prin sfaturi date promotorilor ei, unii au scris lucrări care au făcut epocă. Aşa au fost Platon, Aristotel şi Comte. Nu se poate, dar, zice că filosofilor, care n-au luat parte nicidecum sau care au luat parte numai indirect la viaţa politică, le-a lipsit interesul pentru ea. Acest interes a luat chiar, la unii dintr-înşii, forma unei adevărate pasiuni. Platon, bunăoară, ar fi voit, în tinereţe, să intre în serviciul statului atenian, — ceea ce i-ar fi fost cu atît mai uşor cu cît Critias, şeful celor 30 de tirani, era un văr al mamei sale. Administraţia lor însă, atît de arbitrară şi de destrăbălată, l-a dezgustat adînc. Tot atît dezgust i-a inspirat şi democraţia care a urmat tiraniei lor, şi care a condamnat la moarte pe Socrat, dascălul său venerat. Mai tîrziu însă a făcut sforţări mari să-şi realizeze ideile aiurea. A întreprins, în trei rînduri, călătoria, lungă pe atunci,

pînă în Sicilia, şi a făcut tot posibilul că cîştige pentru ideile sale pe Dionisie cel bătrîn, tiranul din Siracuza, mai întîi, şi apoi pe succesorul său, Dionisie cel tînăr. E vrednic de relevat faptul că, deşi prima încercare i-a atras destule neplăceri personale şi i-a pus chiar în primejdie libertatea, Platon n-a pregetat să mai încerce încă, în două rînduri — ceea ce vădeşte, nu numai un interes intensiv, dar o adevărată pasiune, pentru experienţa politică pe care voia s-o facă.

Constatările de acest fel dau insuficienţei practice a filosofilor o înfăţişare enigmatică. Este, bunăoară, o enigmă psihologică incapacitatea lui Nietzsche de a se bucura de viaţa socială, cînd se simţea împins cu atîta putere către ea. Este o enigmă psihologică abţinerea lui Platon de a lua parte la viaţa politică a patriei sale, cînd interesul lui pentru structura politică a statelor era atît de intens. Şi este, în general, o enigmă psihologică să vedem că, la filosofi, pornirile afective cele mai puternice nu duc, precum ar fi natural, la acţiune ci, dimpotrivă, îndepărtează de ea.

Această enigmă, după Herzberg, nu poate avea decît o dezlegare. Pornirile fundamentale ale naturii omeneşti, care am văzut că sunt, la filosofi, foarte puternice, nu duc, la ei, ca la ceilalţi oameni, la acţiune, fiindcă se lovesc de inhibiţii, tot atît de puternice.

Am văzut în prima parte a acestui capitol care sunt, în viaţa sufletească a oamenilor, factorii inhibitori. Ne rămîne să vedem, în capitolul următor, ce pune în mişcare aceşti factori şi ce le dă o atît de mare intensitate, în viaţa sufletească a filosofilor.

Capitolul III

POSTULATE ORANICE. NIVELUL SENSIBILITĂȚII

Ne-am oprit, în capitolul precedent, la constatarea că viața sufletească a filosofilor constituie o enigmă. Deși pornirile fundamentale ale naturii omenești sunt la ei deosebit de puternice, ele nu duc totuși, ca la oamenii obișnuiți, la acțiune. Filosofii rămîn, în viața practică, inactivi. Și psihologul german Herzberg susține, cum am văzut, că această enigmă nu poate avea decît o singură dezlegare. La filosofi, factorii inhibitorii, pe care i-am trecut în revistă, sunt deosebit de puternici — ceea ce face ca, la ei, acțiunea să fie, din punct de vedere practic, mult mai redusă ca la oamenii obișnuiți sau chiar, uneori, cu desăvîrșire nulă.

Ca să întemeieze această ipoteză, Herzberg examinează din nou viețile filosofilor de căpetenie și descoperă, la mai toți, inhibiții foarte puternice. Socrat, bunăoară, pomenește adesea, cînd ia cuvîntul în dialogurile lui Platon, de așa-numitul său „demon" — care nu era altceva decît o „voce interioară". E caracteristic însă că această voce nu-i da niciodată îndemnuri pozitive, ci totdeauna — și numai — îndemnuri negative; nu-l împingea adică niciodată — ci îl oprea totdeauna — să facă ceva. În *Apologie*, de pildă, Socrat ne povestește el însuși că acest „semn divin" l-a călăuzit totdeauna, încă din copilărie, și adaogă: „este o voce care se face auzită numai spre a mă sfătui, spre a mă opri să realizez ceea ce îmi propun; niciodată însă ea nu-mi aduce un îndemn la acțiune; aceasta este ceea ce mă ține departe de viața pu-

blică". În dialogul despre stat adaugă apoi : „totdeauna mă oprește (— vocea interioară de care e vorba) într-o acțiune pe care tocmai voiesc s-o îndeplinesc". Iar în celelalte dialoguri — în *Fedru*, în *Euthydem* în *Theetet*, în *Alcibiade* — ne citează diferite cazuri concrete, în care vocea interioară l-a împiedicat să facă, în anumite împrejurări, anumite lucruri. Acele lucruri însă n-aveau nimic reprobabil, din punct de vedere etic. Vocea interioară, de care e vorba, nu era prin urmare un comandament al conștiinței morale. Tot așa, interdicțiile ei nu erau însoțite de argumente ; ea nu era, cum ar fi înclinați să creadă unii din comentatorii lui Platon — Apelt bunăoară, în traducerea lui *Theetet* (observarea 13) — o formă a tactului, adică a sentimentului a ceea ce era potrivit sau nu, pentru un filosof, într-o împrejurare dată. Ca atare, vocea interioară ar fi trebuit, după cazuri, să-i dea și îndemnuri pozitive, să-i recomande adică, uneori, să facă anumite lucruri — ceea ce după mărturia lui Socrat, nu se întîmpla niciodată. Herzberg crede, așadar, că vocea interioară a filosofului grec era pur și simplu o inhibiție, ce se întemeia pe experiențele sale anterioare, devenite inconștiente. Și fiindcă Socrat mărturisea singur că urma totdeauna vocea sa interioară, Herzberg susține că el era un om cu inhibiții foarte puternice, de vreme ce acțiunea lor era atît de irezistibilă — și găsește o confirmare în faptul că filosoful era, după tradiție, de un temperament melancolic. Căci, după părerea lui Herzberg, veseli ar fi numai oamenii ale căror porniri naturale se desfășură în voie, neîmpiedicate de nimic. Aceia ale căror avînturi sunt veșnic oprite de inhibiții, nu pot fi decît melancolici.

Constatînd, apoi, că Platon era și el melancolic, Herzberg susține că el a trebuit să sufere de asemenea de inhibiții. Iar confirmarea i-o dă faptul că întemeietorul Academiei era foarte prudent, era chiar fricos. El se străduia, bunăoară, să-și ascundă, cu cea mai mare grijă, față de oamenii străini și mai ales față de oamenii din popor, părerile asupra zeilor. În manifestările sale exterioare se ținea departe de viața politică, precum ne încredințează cîteva cuvinte ale sale din *Dialogul despre stat*. „Omul politic, zicea Platon în acest dialog, este ca un nenorocit care ar fi nimerit printre fiarele sălbatice și, fiindcă nici nu se poate asocia la pornirile lor scelerate, nici nu poate să le reziste singur, e condamnat să găsească un grabnic sfîrșit; cine ia în considerație această primejdie stă, modest, la o parte și se ocupă numai de trebile sale personale, ba chiar caută să se pună la adăpost, ca atunci cînd vine furtuna, cînd se ridică vîrtejul de praf și ploaia cade în șiroaie."

De la Aristotel ne-a rămas, cum ziceam la început, afirmarea celebră, că toți oamenii de geniu sunt melancolici. E mai mult decît probabil că această afirmare se întemeia în primul rînd pe experiența personală a celui ce a formulat-o sau, cel puțin, întrucît filosoful de care vorbim avea un spirit destul de obiectiv, și pe această experiență. Altfel, ar trebui să presupunem că Aristotel se excludea pe sine însuși dintre oamenii de geniu, ceea ce nu era probabil. Dacă însă a fost și el melancolic, trebuie, după Herzberg, să presupunem că a suferit și el de inhibiții, ca și predecesorii săi.

Augustin povestea, în *Confesiunile* sale, că, după ce a păsit pragul maturității, a trecut printr-o criză sufletească, ce se caracteriza printr-o

teamă crescîndă de a duce mai departe viața, frămîntată cu atîtea patimi lumești, pe care o dusese pînă atunci. Criza nu s-a terminat decît printr-o adevărată furtună intelectuală și afectivă, în timpul căreia a luat hotărîrea să renunțe, deplin și definitiv, la pornirile sale senzuale și la îndeletnicirile sale profesionale, retrăgîndu-se cu totul din lume, spre a-și întrebuința toate puterile numai ca să întărească, în sine însuși, și să propovăduiască, prin scris, și altora, credința cea adevărată, la care ajunsese în sfîrșit. De ce se temea însă Augustin, în criza sufletească prin care trecuse? De soarta ce îl putea aștepta în viața viitoare. De cînd începuse a înclina către creștinism, ascultînd predicile lui Ambrosius, episcopul creștinilor din Mediolanum, se trezise în sufletul său o grijă, care încetul cu încetul s-a prefăcut în teamă, și a luat, ca atare, proporții din ce în ce mai puternice. Cu cîtă intensitate a lucrat acest facor inhibitoriu în viața sufletească a lui Augustin, ne-o arată întinderea și adîncimea efectelor pe care le-a produs, și care au constat în renunțarea, deplină și definitivă, la viața lumească.

Giordano Bruno avea adesea, încă din tinerețe, accese, nu numai de melancolie, dar de o tristețe atît de adîncă, încît mergea pînă la dezgust de viață, pînă la nostalgia morții. Unul din biografii săi de astăzi, Aloys Riehl, susține, pe baza cîtorva probe documentare, că filosoful, a cărui viață a fost atît de agitată, a dus de timpuriu „dorul patului, de odihnă sigură și de liniște veșnică, al morții“ [1]. Tristețea însă este de asemenea un factor inhibitoriu — nu atît de puternic ca teama, ce poate merge pînă la paralizarea oricărei activi-

[1] Aloys Riehl, *Giordano Bruno*, 2 Aufl., 1900, p. 55.

tăți, dar care, totuși, luînd omului orice avînt, îl face să renunțe la multe, mărginindu-i participarea la viața practică.

Descartes a trecut și el, ca și Augustin, printr-o criză sufletească destul de accentuată, ce se caracteriza, după biografii săi, prin neliniște, teamă, tristețe, stări afective turburătoare, care nu-i făceau numai imposibilă activitatea, în timpul zilei, dar împietau și asupra timpului său de odihnă, dîndu-i, noaptea, visuri urîte. Un moment s-a părut că spiritul său, spre a ieși din acest impas, se orienta spre misticism. Rezultatul final însă a fost că și-a găsit scăparea în retragerea din lume și în cultivarea exclusivă a filosofiei. Precum am văzut, el n-a renunțat numai la orice îndeletnicire practică, dar și, aproape, la oricare contact cu oamenii, trăind în singurătate, cu gîndurile sale. Chiar și în această retragere însă l-a urmărit teama de a nu intra cumva în conflict cu autoritățile, mai ales cu cele religioase, din cauza ideilor pe care le punea pe hîrtie. Se știe că el voia să publice întîi o lucrare mai întinsă asupra modului cum a luat naștere lumea, în care, între altele, explica geneza sistemului solar prin teoria vîrtejurilor cosmice. Știrea condamnării lui Galilei însă l-a făcut să renunțe la acest plan. A publicat dar mai întîi inofensivul *Discurs asupra metodei* iar mai tîrziu, cînd a publicat *Principiile filosofiei*, a luat toate precauțiile, ca ideile sale cosmologice să se înfățișeze ca simple ipoteze, pe care nici el nu le lua tocmai în serios. Și la Descartes, așadar, factorii inhibitori au jucat un rol însemnat, atît în orientarea inițială, cît și în desfășurarea ulterioară a vieții lui.

Aceeași prudență, aceeași teamă chiar, cînd e vorba de publicarea operelor lor, o găsim la mulți

alți filosofi. Locke, bunăoară, nu s-a hotărît să-și publice *Încercarea asupra intelectului omenesc*, decît la vîrsta de 57—58 de ani. Spinoza n-a publicat, în timpul cît a trăit, decît *Tractatul teologico-politic*; opera sa capitală, *Etica*, a fost tipărită de prieteni după moartea lui și nesocotindu-i-se voința ca ea să apară fără numele autorului. Hume, după propria sa expresie, și-a „castrat" singur opera sa, spre a nu atinge prea mult prejudecățile timpului; fără această operație prealabilă, zice el însuși, „n-aș fi îndrăznit s-o dau la tipar"; și adaugă: „e o lașitate, pe care o blamez, eu însumi" (Thomsen, *David Hume*, p. 39). Cu toată această metodă, pe care a practicat-o în mod constant, față de toate operele pe care le-a publicat în viață, Hume n-a cutezat totuși să publice el însuși pe cea din urmă dintr-însele, adică *Dialogurile asupra religiei naturale*, — deși, cum zicea singur, „nimic nu s-a scris cu mai multă prudență și cu mai multă șiretenie", *(ibid.*, p. 147). De timiditatea sa excesivă chiar și față de femei, Hume rîdea singur ori de cîte ori avea ocazia. „Eu sunt, scria el odată în tinerețe, un curtezan care nu neliniștește nici pe mamele fetelor, nici pe bărbații femeilor măritate" *(ibid*, p. 295).

Mai vizibile însă ca oriunde sunt inhibițiile, fiindcă ni le povestește el însuși, la Rousseau. Ele l-au chinuit încă din copilărie. Confesiunile sale arată cum, pe vremea cînd era la școală, ieșind, cu toți copiii, să-și cumpere bomboane, prăjituri sau fructe, se întorcea îndărăt cu mîinile goale, din cauza timidității. Cînd ajungea la cofetărie, vedea la tejghea două vînzătoare, care i se păreau că rîdeau de el, și nu mai îndrăznea să intre. Cînd se apropia de taraba negustorului de fructe, vedea doi tineri care îl observau, și se jena să cumpere

perele după care jinduia. Şi, generalizînd aceste cazuri particulare, Rousseau însuşi zicea : În toţi trecătorii vedeam cunoscuţi, pretutindeni mă simţeam intimidat, pretutindeni eram oprit de cine ştie ce piedică... Dorinţa îmi creştea cu sfiala, şi în cele din urmă mă întorceam acasă ca un nebun, mistuit de poftă". *(Confessions,* vol. I, p. 57). Mai tîrziu, timiditatea iniţială s-a complicat la Rousseau cu o anxietate, care i-a îngreuiat considerabil contactul cu oamenii. Iată propriile lui mărturisiri : „Totul mă intimidează... O muscă ce zboară pe dinainte-mi mă umple de teamă. Un cuvînt pe care trebuie să-l spun, o mişcare pe care trebuie s-o fac, găsesc o opoziţie îndărătnică în inerţia mea. Frică şi ruşinea mă stăpînesc atît de mult, încît aş vrea să fug de ochii tuturor oamenilor. Cînd trebuie să lucrez, nu ştiu cum să încep ; cînd trebuie să vorbesc, nu ştiu ce să spun ; cînd cineva mă priveşte, mă simt demontat" *(ibid,* I, p. 59). Pînă unde putea să meargă această anxietate, ne-o arată faptul că, atunci cînd prietenii îi aranjaseră o audienţă la rege, care voia să-i acorde o pensiune, Rousseau, deşi se găsea într-o situaţie materială destul de grea, a preferat să fugă — adică să plece într-o altă călătorie ad-hoc — pentru ca absenţa sa să zădărnicească totul. El însuşi sublinia pasivitatea practică la care îl condamna structura sa sufletească, mai ales în perioadele de depresiune morală, prin care trecea adesea : „m-am deprins astfel să veghez, să nu dorm, să gîndesc în loc de a lucra" *(ibid.,* I, p. 321). A gîndi în loc de a lucra este în adevăr efectul, pe care, după Herzberg, îl produc în regulă inhibiţiile.

Asemenea inhibiţii mai găseşte Herzberg, mai departe, la Kant, Hegel, Herbart, Schopenhauer, Comte, Stuart Mill, Stirner, Spencer, Fechner,

Nietzsche... Nu-i putem însă urmări, pas cu pas, și pînă la sfîrșit, în această analiză, care, pentru el, urmărește scopul să-i dovedească teza. Noi ne mărginim să-i ilustrăm numai argumentarea, prin cîteva exemple, fiindcă nu putem da cercetării noastre proporții mai mari.

Așadar, după Herzberg, filosofii, deși au porniri afective puternice, sunt împiedicați să ajungă la acțiune de factori inhibitori tot atît de puternici. Și analiza de pînă acum a avut să ne arate realitatea acțiunii acestor factori inhibitori, în viața sufletească a celor mai mulți filosofi.

Am văzut însă, în capitolul precedent, că factorii inhibitori intră în mecanismul normal al vieții sufletești. Ei există și lucrează la toți oamenii, deopotrivă. Ceea ce deosebește dar pe filosofi, din acest punct de vedere, de oamenii obișnuiți, e numai faptul că, la ei, factorii inhibitori lucrează mai intensiv. Și întrebarea ce se ridică dinaintea noastră este: cum se explică acest fapt?

Răspunsul la această întrebare e foarte ușor, dacă ne aducem aminte de cele ce am văzut în capitolul precedent. Am zis atunci că factorii inhibitori, toți fără deosebire, sunt mai întîi creați și apoi, odată ce s-au format, puși mai departe în joc, de experiențele vieții. Aceste experiențe ne arată că acțiunile, la care ne împing pornirile fundamentale ale naturii noastre, nu ne dau totdeauna satisfacția pe care o urmărim printr-însele. Dimpotrivă, ele ne impun, destul de adesea, neplăceri, mai mult sau mai puțin mari. Constatarea acestor neplăceri, mai întîi, și apoi amintirea lor, ne împiedică, cu vremea, să ne mai lăsăm orbește, în voia pornirilor fundamentale ale naturii noastre, ne opresc, cu alte cuvinte, să trecem imediat, sub presiunea lor, la

acțiune și uneori, cînd în amintirile noastre nu găsim numai neplăceri, ci și suferințe sau chiar dureri, ne silesc să renunțăm cu desăvîrșire la ea.

Mecanismul psihologic al inhibițiilor nu poate fi, la filosofi, decît tot acesta. Singura deosebire ce se poate afirma, între ei și oamenii obișnuiți, privește, cum am zis, numai intensitatea cu care lucrează acest mecanism și proporțiile rezultatelor la care duce, la unii și la alții. Herzberg susține numai că, la filosofi, mecanismul inhibițiilor lucrează cu mai multă putere și produce efecte mai mari decît la oamenii obișnuiți. Iar explicarea acestei deosebiri este, după el, foarte simplă. Ceea ce dezlănțuiește mecanismul inhibițiilor, în toate cazurile, fără excepție, sunt reacțiunile sensibilității, în fața experiențelor vieții. Cînd un om, urmînd îndemnul uneia sau alteia din nevoile sale organice, trece imediat la acțiune — dacă acțiunea sa nu-și atinge scopul și nu-i dă satisfacția pe care o așteaptă de la ea — atunci sensibilitatea sa reacționează. Reacțiunea poate să constea, în cel mai bun caz, într-un sentiment fugitiv de nemulțumire sau de neplăcere; dar poate să constea, în cazul cel mai rău, în suferințe mai mari sau chiar în dureri, ce persistă mai mult. Amintirea acestor urmări ale acțiunilor precipitate îngreuiază apoi, în cazurile analoage, trecerea imediată la acțiune, o întîrzie adică sau, cînd urmările de care e vorba au fost excesiv de penibile, o împiedică cu desăvîrșire.

Dar dacă mecanismul inhibițiilor e pus în joc de reacțiunile sensibilității în fața experiențelor vieții, se înțelege fără greutate că, cu cît aceste reacțiuni sunt mai numeroase și mai vii, cu atît mecanismul de care vorbim lucrează mai mult și mai intens, producînd efecte mai considerabile. Ceea ce presupune, evident, ca condiție primordială, o sen-

sibilitate mai dezvoltată. Numai o sensibilitate mai dezvoltată poate reacționa mai ușor, mai des și mai viu, la orice atingere din afară.

Ca să ne arate cum o sensibilitate excesivă poate să abată în adevăr pe oameni de la orișice acțiune, Herzberg ne citează vechea legendă a lui Budha, care ne înfățișează acest mecanism sufletesc mărit de fantezia poetică, așa încît îl poate înțelege orișicine, fără nici o greutate.

Budha era un prinț de sînge regal și purta numele de Bodhisattva. Cînd a ajuns la adolescență, ieșind o dată să se plimbe prin grădinile palatului părintesc, care, în acea zi de sărbătoare, erau pline de lume, a văzut din întîmplare un bătrîn gîrbovit, care mergea cu greutate, sprijinindu-se pe un toiag, și se oprea mereu, ca să răsufle. Penibil impresionat, tînărul prinț a întrebat pe însoțitorul său ce însemna acea apariție. Iar însoțitorul i-a răspuns că e soarta inevitabilă a tuturor ca, cu înaintarea în viață, să decadă, de la o vreme, încetul cu încetul, pînă la starea omului pe care l-a văzut și că aceasta constituie bătrînețea. Îngrozit, Bodhisattva n-a mai găsit nici o plăcere să contemple florile minunate ale grădinilor, aleele împodobite cu statui, oamenii în haine de sărbătoare, ci, întorcîndu-se acasă, s-a închis în apartamentul său, cuprins de o adîncă melancolie. Ca să-l distreze, tatăl său, după cîtva timp, l-a îndemnat să mai facă o plimbare. Atunci însă i-a ieșit înainte un bolnav, care, deși tînăr, era așa de slăbit că nu mai putea merge singur și era dus, aproape pe brațe, de alții. Interesîndu-se de această nouă apariție neașteptată, însoțitorul i-a spus că soarta aceasta poate lovi pe orice om, în orice clipă, și poate preface pe tînărul cel mai plin de vigoare și de veselie, într-o ființă

nenorocită, sleită de puteri și chinuită de dureri. Adînc impresionat, prințul s-a întors din nou acasă și melancolia i s-a agravat, făcîndu-l să-și piardă și mai mult interesul pentru viața obișnuită. În sfîrșit, după stăruințele tatălui său, Bodhisattva s-a mai dus, încă o dată, la plimbare. Atunci însă a întîlnit un cortegiu funebru ; un om, care murise, era dus să fie ars. Îngrozit de vederea cadavrului, desfigurat și înțepenit, prințul a cerut lămuriri. Și cînd însoțitorul i-a arătat ce este moartea, făcîndu-l să înțeleagă fatalitatea ei, căreia nici un om, oricît ar fi de bogat și de puternic, nu i se poate sustrage, Bodhisattva, cu răsuflarea tăiată de o emoție extraordinară, s-a întors pentru ultima dată acasă, pentru ca, renunțînd apoi la tot ce-i oferea viața sa de prinț regal, să se retragă în singurătatea munților și a pădurilor, unde voia să reflecteze neturburat la mizeriile lumii și la modul cum ar putea scăpa oamenii de ele. Această legendă ne arată în adevăr, în chipul cel mai plastic cu putință, cum lucrurile cele mai obișnuite, ca bătrînețea, boala și moartea, care, ce e drept, nu înveselesc pe nimeni, dar care pe cei mai mulți oameni îi întristează numai vremelnic, fără să-i împiedice să-și vadă mai departe de treburi, pe un tînăr înzestrat cu o sensibilitate excesivă, cum era prințul Bodhisattva, l-au zguduit atît de adînc, încît l-au alungat, definitiv, din viața activă, condamnîndu-l să trăiască într-o retragere absolută și să se consacre numai cugetării.

Ajungem astfel la concluzia că filosofii trebuie să aibă o sensibilitate mai puternică decît oamenii obișnuiți. Dacă ei, deși sunt înzestrați cu porniri organice deosebit de pronunțate, nu urmează totuși panta naturală ce duce la acțiune, cauza nu poate

fi decît că îi oprește un mecanism inhibitoriu deosebit de activ. Un asemenea mecanism însă nu poate fi întreținut decît de o sensibilitate deosebit de vie.

Herzberg caută dar să ne arate, trecînd din nou în revistă viețile filosofilor de căpetenie, că ei au avut o sensibilitate mai accentuată decît a oamenilor obișnuiți, că au fost, cum zice el însuși, *prea simțitori* (überempfindlich) și ca atari au fost mai expuși să aibă neplăceri la orice pas, la orice contact cu lumea. Așa se explică nemulțumirea aproape permanentă a unora dintr-înșii — a acelora, anume, care ne-au lăsat mărturisiri scrise asupra vieții lor afective — și poate, precum vom vedea și a altora. Augustin, bunăoară, ne povestește în *Confesiunile* sale că pornirile aprige către scopurile obișnuite ale vieții — către cîștiguri, onoruri și plăceri — de care era atît de stăpînit în tinerețe, îi pricinuiau, la fiecare pas, dezamăgiri crude. În împrejurări în care oamenii obișnuiți și-ar fi găsit mulțumirea deplină, el rămînea nesatisfăcut ; totdeauna era ceva, un amănunt penibil, care îi strica impresia totală. Cu cît urmărea dar mai cu ardoare bunurile firești ale vieții, cu atît amărăciunea sa creștea. Și el își explica, mai tîrziu, această incapacitate a sa de a se bucura în adevăr de viață, zicînd că Dumnezeu îngrijea să nu-i pară nimic destul de dulce, spre a-l abate de la zădărniciile pămîntești și a-l îndrepta către cele veșnice. La Giordano Bruno, nemulțumirea aceasta lua proporții mai mari ; se transforma, anume, în silă, în dezgust de viață. Lucrurile obișnuite ale lumii, care atîtor altora le făceau plăcere, lui îi păreau respingătoare. De aceea, își dădea singur epitetul caracteristic de „il fastidito“ scîrbitul. Rousseau zicea,

în *Confesiunile* sale, că toate nenorocirile i-au fost pricinuite, în viață, de inima sa prea simțitoare. El se plîngea îndeosebi că, din cauza prea marei sale sensibilități, se descuraja prea repede, la orice dificultate ; orice i se părea că îi atingea demnitatea și îl jignea ; la orice pas, în sfîrșit, era chinuit de scrupule iar lucrurile cele mai neînsemnate ii lăsau păreri de rău care durau multă vreme. De sensibilitatea excesivă a lui Schopenhauer au vorbit toți biografii săi. Manifestarea ei cea mai vizibilă și mai penibilă, nu numai pentru el, dar și pentru alții, era veșnica sa nemulțumire, aerul său pururea întunecat și plîngerile sale nesfîrșite, care îl făceau, în tinerețe mai ales, anevoie de suportat în societate. Chiar și mama sa i-a pus de la o vreme, ca să-l mai admită la seratele ei, condiția să renunțe la necontenitele sale lamentații asupra prostiei oamenilor și mizeriilor lumii. El însuși își explica faptul că pesimismul nu rămînea la el o simplă concepție teoretică, zicînd că dezvoltarea inteligenței mărește la infinit capacitatea de a suferi a oamenilor, fiindcă le „ascute" sensibilitatea. Spencer releva singur, în *Autobiografia* sa, cît era de sensibil la orice atingere dureroasă sau chiar numai neplăcută ; și indica în același timp și efectele inhibitorii ale acestei sensibilități excesive. „Nerăbdarea cu care suportam durerile fizice și morale era de asemenea o trăsură de caracter, pe care o moștenisem de la tatăl meu. Poate că această repulsiune (pentru orice suferință) mă făcea să fiu atît de pașnic. Mă temeam, în tinerețe, de orice luptă care putea să-mi pricinuiască vreun sentiment dureros". *(Autobiografia,* tr. germ., I, p. 26.) Nietzsche, în sfîrșit, era așa de extraordinar de sensibil, încît scria el însuși surorii sale că ar putea să

se prăpădească chiar și numai fiindcă s-ar împiedica de o pietricică... Iar unul din biografii săi, Riehl, zice despre el că simțea, prin simpatie, toate suferințele altora, chiar și cele mai ascunse. Nu e, dar, de mirare că orice decepție devenea pentru el tragică. El singur zicea, într-o scrisoare, că dezamăgirea pe care i-o pricinuise Wagner și despărțirea de el „i-au pus în primejdie viața", adăogînd că „i-au trebuit șase ani ca să se lecuiască de această durere". *(Briefe,* II, p. 480). Iar în urma unei certe cu prietenul său Rée scria : „Mă prăpădesc. Sufăr cît nu pot spune. Existența mi-a devenit insuportabilă" (*ibid.,* II, p. 533).

Din nefericire nu putem stabili, în mod direct, existența unei sensibilități atît de excesive decît numai la puțini filosofi — și anume la aceia care ne-au lăsat mărturisiri scrise asupra vieții lor afective. Altfel n-am ști-o poate nici despre ei, întrucît intensitatea cu care simt oamenii nu se vede totdeauna și uneori nu se vede nicidecum. Mulți cred că o sensibilitate prea vie este un semn de slăbiciune, și caută s-o ascundă. Sunt, bunăoară, oameni cărora li se întîmplă cîteodată, la teatru sau la concerte, să fie mișcați pînă la lacrimi și cărora le e rușine să fie văzuți. Gradul sensibilității oamenilor nu se poate constata totdeauna ușor și direct.

Este însă un fapt care poate fi utilizat ca o măsură indirectă a sensibilității. E faptul că oamenii bolnavi sau de o constituție delicată sunt mai sensibili, mult mai sensibili, la toate atingerile împrejurărilor și la toate dificultățile vieții, decît oamenii sănătoși sau robuști. Faptul acesta e real, e ușor de constatat și găsește o confirmare curentă în variațiile sensibilității, la fiecare om, cînd se întîmplă să fie cîtva timp bolnav și se însănă-

toşeşte apoi ; deosebirea, în ceea ce priveşte iritabilitatea, e vizibilă chiar şi pentru cei ce nu sunt deprinşi să se observe, necum să observe pe alţii.

Întemeindu-se pe acest fapt, Herzberg cercetează cum au stat filosofii din acest punct de vedere şi găseşte că cei mai mulţi dintr-înşii au fost de o constituţie delicată sau chiar au suferit de unele boli cronice. Bacon a fost în copilărie şi a rămas toată viaţa slab şi bolnăvicios ; răcea, mai ales, foarte uşor ; aceasta i-a şi pus capăt vieţii, în urma unei experienţe, în timpul căreia, servindu-se de zăpadă, a răcit mai rău ca de obicei. Descartes se născuse în aşa de rele condiţii, încît medicii nu credeau că avea să trăiască ; ca copil, a avut nevoie de îngrijiri necontenite şi, cu toate că mai tîrziu s-a îndreptat, sănătatea i-a rămas totuşi puţin rezistentă ; de aceea nici n-a putut suporta clima suedeză, cînd s-a dus, chemat de regina Christina, la Stockholm, unde a murit. Locke a suferit toată viaţa de un catar bronchial care l-a silit chiar să petreacă uneori iarna în sudul Franţei. Spinoza a fost totdeauna slab ; în copilărie a fost rahitic ; şi a murit, relativ tînăr, de tuberculoză. Rousseau a venit pe lume, cum zicea el însuşi, ca un muribund, în urma unei naşteri foarte grele şi părinţii săi nu credeau că avea să trăiască ; încă din tinereţe a început să sufere de un catar al băşicei care a devenit apoi cronic şi îl făcea să sufere foarte adesea. Kant era puţin dezvoltat şi rău conformat ; ca urmări ale rahitismului din copilărie, coloana vertebrală îi era puţin deviată iar pieptul, prea strîmt, îi era puţin îndoit înlăuntru, ceea ce jena, întrucîtva, funcţiunile plămînului şi ale inimei ; el însuşi atribuia uneori acestei cauze ipohondria sa. Comte a avut, în tinereţe, un acces de nebunie şi a petrecut

cîtva timp într-un azil de alienați. Spencer era, în copilărie, așa de slab încît părinții săi au crezut, de mai multe ori, că aveau să-l piardă ; a suferit apoi toată viața de stomac și de nervi ; avea digestiuni dificile și nu putea dormi. Fechner a suferit cîțiva ani de o neurastenie gravă, cu turburări sensoriale ce au mers pînă la pierderea vremelnică a vederii. Hartmann a suferit toată viața de un reumatism articular foarte dureros, pe care i l-a pricinuit un tratament de hidroterapie intempestiv al unei afecțiuni a genunchiului. Nietzsche a început să sufere, de la vîrsta de 30 de ani, de violente dureri de cap care l-au chinuit apoi toată viața.

Din aceste constatări, Herzberg trage concluzia că filosofii au trebuit să aibă, toți, o sensibilitate excesivă, chiar cînd n-au manifestat-o în mod vizibil și n-au mărturisit-o formal — și că aceasta a fost cauza intensității excepționale cu care au lucrat, în viața lor sufletească, factorii inhibitori — îndepărtîndu-i de îndeletnicirile practice și împingîndu-i către cugetarea pură.

Această ultimă parte a concluziei lui Herzberg, însă, nu se înțelege de la sine. Dacă o sensibilitate excesivă poate, grație mecanismului inhibițiilor, să îndepărteze pe oameni din viața practică, rezulta oare de aici că trebuie să-i împingă numaidecît către cugetare ? N-ar fi mai natural ca o asemenea sensibilitate să-i facă să renunțe la tot — nu numai la acțiune, ci și la cugetare ? Căci, la urma urmei, cugetarea, în majoritatea cazurilor cel puțin, nu este nici mai ușoară, nici mai plăcută decît acțiunea.

Ajuns aici, Herzberg recurge la fenomenul transformator al sublimării, pe care trebuie să-l examinăm în capitolul următor.

Capitolul IV

RĂSPÎNTIA SUBLIMĂRII

Am văzut în capitolul precedent că o sensibilitate excesivă poate, prin jocul mecanismului natural al inhibițiilor, să îndepărteze pe oameni din viața practică. Rezultă însă de aici că trebuie să-i împingă numaidecît către o viață teoretică ? N-ar fi mai firesc să-i facă să renunțe la tot — nu numai la acțiune, ci și la cugetare ?

Nu, răspunde psihologul german, ale cărui idei le-am luat ca bază de discuție. Dacă mecanismul inhibițiilor împiedică pornirile fundamentale ale naturii omenești să ducă la acțiune, energia lor nu este, prin aceasta, suprimată. Această energie rămîne întreagă și își caută, mai departe, întrebuințarea. Împiedicată să se descarce în formele obișnuite, ea își caută un alt drum și se îndreptează către un alt scop.

Acest scop nou poate fi, mai întîi, pur și simplu un mijloc de a ajunge la scopul cel vechi, cînd nu poate fi atins direct și imediat. Acest caz e cu atît mai frecvent cu cît nu e produs totdeauna de piedicile subiective, pe care le numim inhibiții, ci foarte adesea de cauze obiective. De cele mai multe ori, pornirile noastre nu pot fi satisfăcute direct și imediat ; energia adică pe care o dezlănțuiesc ele nu poate ajunge, pe drumul cel mai scurt, la scopul ei natural. Ea se îndreaptă atunci către un alt scop, care poate să nu pară, la prima vedere, firesc, dar care nu e, în fond, decît un mijloc pentru realizarea scopului primitiv. Așa, bunăoară, ca să luăm mai întîi un exemplu familiar, să ne închi-

puim că un om care, dorind să se răcorească și să se odihnească, pe o după-amiază prea caldă de vară, se dezbracă și se culcă. Muștele din odaie însă nu-l lasă să doarmă. El se scoală atunci, se îmbracă și — cu toate că soarele arde afară — iese pe stradă. Dar numai ca să se ducă pînă la farmacia cea mai apropiată, de unde cumpără o substanță insecticidă și un pulverizator. Întorcîndu-se apoi acasă, ucide muștele care îl turburau, se culcă din nou și poate în sfîrșit să doarmă. Dorința lui de a se odihni, neputînd ajunge la scopul ei firesc, s-a îndreptat către un alt scop care părea a o contrazice : cînd voia să se odihnească, omul s-a pus din nou pe drum. Dar acest nou scop era numai un mijloc de a ajunge la scopul primitiv.

Tot așa, în imensa majoritate a cazurilor, nevoia de hrană, care e o nevoie fundamentală a naturii omenești, nu poate fi satisfăcută direct. Nu e de ajuns să-i fie cuiva foame, pentru ca să poată mînca. Trebuie, mai întîi, să aibă cu ce să-și procure alimentele. Ca să dobîndească mijloacele necesare în acest scop, omul trebuie să facă ceva — și împrejurările îl pot sili să facă lucruri, pe care altfel, dacă n-ar fi împins de foame, nu le-ar face nicidecum. Să ne închipuim, bunăoară, ca să luăm un caz extrem, că — pe o vreme de șomaj, ca cea de acum — omul nu găsește de lucru decît la o companie barometrică. Se știe, desigur, ce este o asemenea companie ; este o întreprindere foarte necesară în orașele care, nefiind canalizate, n-au sistemul „tout a l'égout." Serviciul, la o asemenea întreprindere — care, pentru vidarea cloacelor, nu utilizează totdeauna pompele pneumatice — este, evident, foarte respingător. Și totuși, împins de necesitatea absolută de a se hrăni, omul găsește energia să-l îndeplinească. Energia lui, în acest caz, nu

este decît energia dorinței lui de a mînca, energia foamei, abătută de la scopul ei primitiv către un alt scop, care însă nu e decît un mijloc.

Această posibilitate de a transfera energia unei porniri organice, de la scopul ei firesc la mijloacele necesare pentru a-l realiza, este una din caracteristicile de căpetenie ale omului. La animale, această posibilitate sau nu există nicidecum, în imensa majoritate a cazurilor sau, dacă există, la animalele de pe treptele cele mai înalte ale scării zoologice, este foarte redusă. Puse în mișcare de pornirile lor organice, animalele nu știu decît să meargă drept la scop. Și dacă nu-l pot atinge direct, se resemnează. Mecanismul psihofiziologic nu cunoaște la ele decît căile moștenite ale instinctelor. La oameni intervine, ca un factor superior, inteligența care, alături de aceste căi vechi, imaginează altele noua și provoacă astfel transferul de energie de la scop la mijloace în desfășurarea pornirilor organice.

În sfîrșit, acest transfer, o dată ce a devenit posibil, a luat forme foarte diferite. El nu s-a mai făcut adică numai de la scop la mijloace, urmărind satisfacerea strictă a aceloraşi porniri, în formele lor originale, ci și de la un obiect la altul, în care caz pornirile însele au avut să sufere transformări importante. Așa, bunăoară, la cei mai mulți oameni, dacă nu la toți, există o nevoie instinctivă de a-și dovedi superioritatea asupra altora, învingîndu-i în lupte care nu sunt totdeauna reale. Am zis : o nevoie instinctivă fiindcă, după toate probabilitățile, nevoia de care vorbim constituie o rămășiță organică, din vremurile străvechi, cînd concurența vitală și concurența sexuală, în înțelesul darwinist al acestor cuvinte, erau încă libere la oameni, ca la celelalte animale. Pe acele vremuri

îndepărtate, oamenii trebuind să lupte la fiecare pas unii cu alții, era o necesitate organică absolută ca fiecare, spre a-și putea conserva existența individuală mai întîi, spre a-și putea propaga specia, apoi, să fie mai tare decît ceilalți și să-i învingă. Un rest al acestei nevoi organice se mai poate vedea, astăzi, la copii care, deși nu mai au să-și dispute obiectele străvechi ale luptelor dintre strămoșii lor, se bat, totuși, numai ca să-și arate puterea, fiecare ținînd să-și dovedească, cu orice preț superioritatea. La oamenii adulți, această nevoie instinctivă ia, se înțelege, alte forme. Ia bunăoară, ca să citățm cazul mai curent, forma jocurilor de dexteritate. Jocurile de hazard pot fi explicate prin dorința de cîștig. Jocurile de dexteritate însă, mai ales cînd se joacă fără „mizâ", nu mai pot avea o asemenea explicare. Așa e, de pildă, jocul de șah. El este menit să dovedească superioritatea celui ce cîștigă partida, și satisface astfel, în chip pașnic, vechea nevoie organică de a învinge un adversar. În acest caz, energia nevoii, de care e vorba, se transferă nu de la scopul ei firesc la mijloacele necesare pentru realizarea lui, ci de la un obiect la altul. Iar urmarea este că, în acest caz, nevoia însăși ia o altă formă decît cea primitivă. Nevoia de a învinge care, la origine, era războinică țintind la distrugerea adversarului — fie direct, prin uciderea lui, fie indirect, prin înlăturarea lui de la posesiunea alimentelor — devine pașnică, țintind numai la o dovedire a inferiorității lui, care să nu-i pricinuiască, altfel, nici un rău.

Această formă nouă de abatere a energiei pornirilor organice, de la obiectul lor firesc la un alt obiect, ce nu mai are cu cel dintîi decît o înrudire îndepărtată, întemeiată pe o analogie vagă, a fost studiată îndeosebi de psihopatologul austriac Freud,

care i-a dat, într-o categorie specială de cazuri, numele de sublimare. Explicarea acestui termen stă în faptul că, precum vom vedea imediat, în cazul unei asemenea transferări a energiei unei nevoi organice oarecare, de la obiectul ei firesc la un alt obiect strein de el, acea nevoie se transformă ea însăşi, luînd uneori o înfăţişare mai rafinată sau mai subtilă.

Să ne oprim un moment asupra acestui proces psihologic al sublimării, spre a-i examina, mai de aproape, mecanismul. Freud crede, precum se ştie, poate, că după instinctul conservării individuale, instinctul propagării speciei este cel mai puternic din resorturile fiinţei omeneşti şi susţine că, cu ajutorul numeroaselor transformări, pe care le suferă instinctul acesta, prin sublimare, se pot explica multe lucruri, pînă acum inexplicabile, în psihopatologie mai întîi şi apoi în psihologie în general. În adevăr, instinctul propagării speciei sau, mai pe scurt, instinctul sexual nu-şi poate găsi totdeauna satisfacerea pe căile firești — şi piedicile nu sunt totdeauna de natură exterioară ; ele sunt adesea interioare şi constau în inhibiţii subiective. În ambele cazuri însă, rezultatul este acelaşi. Energia instinctului sexual nu se pierde prin faptul că e oprită în desfăşurarea ei firească, ci îşi caută alte căi sau alte moduri de descărcare. De aci, în viaţa oamenilor, o sumă de manifestări — uneori foarte importante din punct de vedere social şi cultural — care nu s-ar fi produs altfel sau nu s-ar fi produs, în orice caz, cu aceeaşi intensitate. Aceste manifestări nu sunt altceva, după Freud, decît forme sublimate ale instinctului sexual.

Aşa, bunăoară, ca să luăm mai întîi cazurile cele mai simple, în mînăstiri se retrag oamenii, de obicei, împinşi de o credinţă religioasă deosebit de în-

tensă, care îi fac să dispreţuiască zădărniciile vieţii pămînteşti şi să-şi concentreze toate puterile înspre scopul unic al mîntuirii sufletului, ca să-şi asigure astfel fericirea veşnică din viaţa viitoare. Sunt însă şi oameni care intră în mînăstiri împinşi de decepţiile pe care le-au suferit în viaţa lor sentimentală. Se întîmplă, de pildă, din cînd în cînd — e un caz care nu se produce numai în romane — ca o fată tînără, care nu s-a putut mărita cu alesul inimei, din pricina împotrivirii părinţilor sau fiindcă el însuşi a părăsit-o, să nu mai vrea, apoi, să audă de căsătorie şi să intre într-o mînăstire. E o decepţie negativă, care îi abate instinctul sexual de la căile normale şi îl sublimează. Puterea de iubire, care nu se mai poate fixa asupra unui bărbat, abătîndu-se de la lume, care îi apare prea josnică, se îndreptează spre sferele supraterestre şi se concentrează, întreagă, asupra lui Dumnezeu. Călugăriţele de acest fel ajung, uneori, să aibă o viaţă religioasă mai activă şi mai intensă decît a celorlalte. Unele ajung chiar la misticism, în înţelesul restrîns al acestui cuvînt, şi devin celebre prin momentele lor de extaz, în care susţin că au fost vizitate de Dumnezeu şi s-au unit cu El.

Sau, în alte cazuri, femei care s-au măritat dar n-au avut copii se consacră operelor de binefacere, întemeind leagăne şi orfelinate, pentru copiii abandonaţi sau rămaşi fără părinţi şi se devotează acestui scop cu o energie surprinzătoare. Asemenea opere sociale sunt privite, e drept, cu simpatie şi susţinute cu plăcere de toată lumea. Nu toţi cheltuiesc însă pentru ele atîta timp, atîta muncă şi, uneori, atîţia bani, ca femeile de care e vorba. Explicarea trebuie căutată în sublimarea instinctului lor sexual. Satisfacerea deplină a acestui instinct

implică, în mod normal, maternitatea. Rămînînd lipsit de această satisfacţie, instinctul sexual al femeilor de care vorbim îşi caută un alt drum şi se îndreptează către un alt scop. Neputînd iubi şi îngriji copiii lor proprii, ele îngrijesc şi iubesc pe aceia ai altora.

Tot aşa, întrucît mişcarea de emancipare politică a femeilor a fost condusă la început, în Anglia, unde a luat naştere, mai mult de fete rămase nemăritate, s-a putut presupune că energia pe care acele „sufragete" din ceasul dintîi au desfăşurat-o, nu fără sacrificii, izvora din instinctul lor sexual sublimat. Puterea lor de a iubi, care nu se putea concentra asupra unei familii proprii, se revărsa asupra femeilor în genere, cărora voia să le pregătească, prin cucerirea drepturilor politice, o soartă mai bună în viitor.

Freud generalizează această idee şi susţine că nu numai pornirile sexuale pot fi sublimate şi se pot îndrepta astfel, abătîndu-se de la scopurile lor firești, către alte scopuri, mai rafinate şi, din punct de vedere social, mai înalte, ci şi altele din pornirile naturii omeneşti. El susţine chiar — cuvintele sunt ale lui însuşi — că „cultura în general a fost creată, sub presiunea nevoilor vieţii sociale, pe socoteala satisfacerii naturale a pornirilor vieţii individuale, şi continuă să fie întreţinută de fiecare om care aduce, la rîndul său, acest sacrificiu de a-şi satisface pornirile instinctive, nu în folosul său propriu, ci în folosul comunităţii". *(Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, p. 11.)

Cîteva exemple, de alte porniri, deosebite de cele sexuale, care pot fi sublimate de asemenea — care s-au sublimat, de fapt singure, sub presiunea nevoilor vieţii, cum zice Freud — am văzut deja, în primul nostru capitol. Am arătat atunci că instinc-

tul conservării a fost primul motor al concepției religioase a lumii. În chip firesc, acest instinct trezește, în fiecare om, cînd e amenințat de o primejdie, nevoia apărării. În cazurile însă, cînd vede și simte că nu s-ar putea apăra în mod natural, nici singur, nici chiar cu ajutorul tuturor semenilor săi — în fața marilor fenomene ale naturii, în fața cutremurelor de pămînt, a erupțiilor vulcanice etc. — omul își pune nădejdea într-o ființă supranaturală, a cărei bunăvoință caută s-o cîștige prin semne de admirație, de iubire și de supunere necondiționată — adică printr-un cult, fie individual, fie colectiv. Instinctul conservării devine astfel, prin sublimare, sentiment religios. În acest sentiment își creează apoi, spre a se justifica și întări, un întreg cortegiu de reprezentări, care alcătuiesc conținutul dogmatic al religiilor. Același instinct al conservării, proiectat, prin sublimare, în viitor duce, cum am văzut, la concepția nemuririi sufletului — iar sub presiunea nevoii etice de dreptate duce la reprezentarea unui sistem de recompense și de pedepse, distribuite, în viața viitoare, de un judecător suprem, atotștiutor și neînduplecat, fără teamă și fără milă.

Aceasta însemnează, după Herzberg, că toate pornirile fundamentale ale naturii omenești se pot abate de la scopurile lor firești și se pot îndrepta, prin sublimare, către alte scopuri mai înalte — sociale, religioase, culturale etc. E tocmai, adaugă el, ceea ce se întîmplă în cazul oamenilor care, în locul acțiunii, preferă cugetarea, care, în loc să lucreze asupra lumii, preferă să reflecteze asupră-i și construiesc, astfel, sisteme filosofice. Am văzut, în adevăr, că o sensibilitate excesivă împiedică, la oamenii de acest fel, pornirile fundamentale ale naturii lor, de a-și găsi satisfacția pe căile obișnuite.

Aceste porniri se sublimează, atunci ; energia lor nu se mai descarcă în acțiune, ci se concentrează în cugetare.

Așa înțeleasă însă, filosofia capătă un aspect neașteptat. Ea nu mai este, după Herzberg, decît un mijloc de a satisface pornirile fundamentale ale naturii omenești printr-un *surogat* al acțiunii. Cum zice el însuși : „a filosofa este a ocupa pornirile instinctive cu o îndeletnicire menită să ție locul acțiunii" (Philosophieren ist Triebbetätigung durch eine Ersatzfunktion des Handelns) *(Zur Psychologie der Philosophie und der Philosophen,* p. 228). Iar mai departe adaugă, într-o formulă mai scurtă : „a filosofa însemnează a satisface porniri instinctive prin cugetare". (Psihosophieren heisst, Triebe durch Denken befriedigen *(ibid.,* p. 229).

În această ipoteză, cugetarea devine un simplu *surogat* al acțiunii, întrucît nu o înlocuiește decît *numai atunci* cînd nu este posibilă. Numai întrucît sunt împiedicate de a-și găsi satisfacția firească în acțiune, numai întratît pornirile instinctive ale naturii omenești își pot găsi mulțumirea în cugetare. Întocmai ca europenii care, în timpul războiului mondial, nemaiputînd găsi cafea adevărată, din Arabia sau din Brazilia, se mulțumeau cu cafea de orz, sau de ghidă, sau de cicoare, fabricată la ei acasă, adică cu un simplu surogat.

Această concepție nu e nouă. Ea a apărut, întîi, mai de mult, cu privire la artă. Bacon, bunăoară, considera arta ca un surogat al naturii. El zicea, în opera sa *De dignitate et augmentis scientiarum,* că spiritul omenesc, nesatisfăcut de priveliștile întunecate ale lumii reale, pline de suferințe, de conflicte și de nedreptăți, își caută refugiul în domeniul imaginației și creează într-însul o lume ideală, care să răspundă mai bine nevoilor lui de seninătate, de

armonie și de justiție. Această lume ideală este arta — care nu e, ca atare, decît o locțiitoare fictivă a realității. Că aceasta este concepția unui filosof nu e nicidecum de mirare. Mai surprinși suntem, poate, cînd aflăm că aceeași era părerea unui artist — și a unuia dintre cei mai însemnați. Richard Wagner, marele compozitor german, zicea, cîteodată, în momentele sale de amărăciune : „Dacă am avea viața, n-am mai avea nevoie de artă". Dacă am avea viața, însemnează, evident : dacă am avea-o așa cum o voim, dacă am putea-o modela după dorințele noastre. Și fiindcă n-o putem face în lumea reală, o facem într-o lume imaginară, creînd opere de artă. Dorințele noastre găsesc astfel o satisfacție închipuită într-un surogat al realității. De aceea, la cuvintele de mai sus, Wagner avea obiceiul să adauge : „arta este o mărturie de neputință" [1].

În filosofie, concepția de care vorbim a apărut ca o urmare firească a interpretării biologice a inteligenței. După această interpretare, funcțiunea cunoașterii a luat naștere numai ca un instrument în serviciul vieții — și, prin urmare, numai ca să satisfacă nevoile ei fundamentale. Ca atare, acest rol biologic al inteligenței, inerent ei din momentul chiar cînd a apărut, rămîne același, pe toate treptele ei de dezvoltare — chiar și pe cele mai înalte. Rămîne adică același și în filosofie.

Acest aspect biologic al filosofiei a fost relevat mai întîi de Müller-Freienfels, în cartea sa *Persönlichkeit und Weltanschauung*, care a apărut în 1919. El susținea că oamenii se împart în „tipuri emoționale", adică în categorii afective ce se deosebesc prin predominarea unora sau altora din pornirile fundamentale ale naturii omenești. Și adăoga că fiecare filosof

[1] Citat de O. Rank, *Das Inzest-Motiv in Dichtung und Sage*, p. 684.

își construiește o filosofie care să corespundă tipului său emoțional, care să-i permită adică să-și satisfacă pornirea sa afectivă predominantă [1]. Din acest punct de vedere, criteriul adevărului devine, pentru fiecare filosof, posibilitatea de a satisface pornirea afectivă ce predomină în tipul său emoțional. Concepția biologică a filosofiei duce astfel la o concepție pragmatistă a adevărului filosofic — în felul lui William James și al succesorilor săi.

Și fiindcă stabilim acum genealogia acestei idei, e drept să amintim că Nietzsche zisese, mai înainte, cu ironia lui dureroasă, că oamenii caută nu „să cunoască cu orice preț" lumea, ci „să-și cînte cu orice preț cîntecul lor" despre lume — explicarea fiind că numai cîntecul lor îi satisface și este, ca atare, singura cunoștință pe care o pot admite, fiindcă e singura pe care o pot înțelege *(Werke*, XI, p. 163). Iar în altă parte adaugă : „Puțin cîte puțin am descoperit ce a fost pînă acum orice filosofie mare ; a fost o spovedanie a autorului ei, sau memoriile lui involuntare... În filosof nu e nimic impersonal. Îndeosebi, morala unui filosof ne arată, decisiv și definitiv, *ce este* el, — care e adică ordinea de importanță a tendințelor celor mai intime ale naturii sale" *(Jenseits von Gut und Böse*, aph. 6).

Continuînd seria acestor predecesori ai săi, Herzberg declară, la rîndu-i, că numai acele idei filosofice sunt hotărîtoare — pentru fiecare filosof în parte, se înțelege — care îi satisfac pornirile fundamentale ale naturii lui. Cu propriile lui cuvinte : "Abschilessende philosophische Gedanken sind triebbefriedigende Gedanken". *(Op. cit.*, p. 229.)

Și ca să pricepem mai bine ce însemnează această formulă să vedem cum explică Herzberg, cu

[1] A se vedea, îndeobște *op. cit.*, p. 51.

ajutorul ei, idealismul ca direcție a cugetării filosofice. Urmărirea acestei direcții, în istoria filosofiei, în care suntem siliți să căutăm a ne lămuri geneza ei, ne impune, de obicei, destulă osteneală, din cauza excesivei abstracții a ideilor. Pentru Herzberg, explicarea, fiind de natură biologică, e mai simplă și mai ușoară. Vulpea din fabula cunoscută se consola că nu putea mînca strugurii, la care n-ajungea, zicînd că erau acri. În situațiile de acest fel, filosoful, tot așa de poftitor ca și vulpea, din cauza porniriilor sale afective puternice și tot așa de împiedicat ca și ea, din cauza inhibițiilor sale lăuntrice — dar mai șiret decît ea, de vreme ce e filosof — declară solemn că strugurii nici măcar nu există în realitate, ajungînd astfel la idealism.

Ca să nu se creadă cumva că glumesc — sau că voiesc să discreditez, înainte de a supune unei analize critice amănunțite, o teorie pe care mi-am dat atîta osteneală s-o expun cît mai temeinic — e bine să citez pasajul întreg din cartea lui Herzberg. „Dacă prin idealism înțelegem, din punct de vedere epistemologic, tăgăduirea existenței lumii exterioare, independent de cunoștința noastră, iar din punct de vedere metafizic, afirmarea că esența lumii e de natură sufletească — este izbitor cît de adesea revin, în sistemele marilor cugetători, aceste doctrine care profanilor le par atît de neobișnuite. Noi ne explicăm acest fenomen, de care suferă filosofii, prin prea puternicele inhibiții la care sunt supuși, din cauza prea marei lor sensibilități. Fiindcă ei nu pot domina lumea și viața, le devalorizează, cu mijloacele cugetării științifice, și le coboară la rolul de simple stări ale conștiinței lor ; ele devin astfel simple visuri, aparențe, fenomene ; realitate propriu-zisă însă este lumea lor proprie, în care se găsesc bine, în care pot să trăiască, în care pot să dom-

nească, lumea gîndirii, lumea ideilor sau, cu un cuvînt, realitatea lor sufletească. Vulpea declară că strugurii, la care nu poate ajunge, sunt acri. Filosofii sunt și mai șireți ; ei se silesc să se convingă pe ei înșiși (sie reden sich ein) că strugurii nu sunt nicidecum o realitate, ci o simplă umbră, o aparență, un fenomen, nu sunt, în orice caz, ceva adevărat, pentru care *să facă* să se ostenească (wonach es sich zu streben verlohnte)" *(op. cit.,* p. 232).

Ca să ne lămurească și mai bine punctul său de vedere, Herzberg adaugă, ceva mai departe, o scurtă dezvoltare. Din faptul că filosofia este, în fond, un mijloc de a satisface acele porniri fundamentale ale naturii omenești, care n-ar putea fi satisfăcute altfel, rezultă în chip firesc că „cugetarea filosofică nu poate să reproducă pur și simplu realitatea, așa cum i-o oferă viața zilnică ; întrucît această realitate nu procură filosofului nici o satisfacție, cugetarea lui trebuie s-o nege și să pună, în locul ei, altceva. Ca mijloc de a transforma conținuturile vieții sufletești a omului, filosofia înclină deci către crearea unui mediu artificial, a unei lumi de culise — alcătuite, firește, din idei subiective, care însă au pentru autorul lor o valoare halucinatorie și îl înconjoară cu o lume de vrajă, în care el se simte mai bine decît în realitatea, aspră și penibilă, a oamenilor obișnuiți". *(Op. cit.,* p. 234.)

Herzberg a întrevăzut el însuși obiecția ce se ridică, în chip firesc, în contra acestei concepții a filosofiei. După ea, toți filosofii ar trebui să fie idealiști. Nici unul n-ar trebui să ia lumea ca dată și să caute, pur și simplu, s-o cunoască sau, în cazul cînd vrea s-o amelioreze, prin reforme etice și sociale, să se silească *mai întîi* s-o cunoască, pentru ca să poată încerca apoi, mai cu succes, s-o modifice. Dimpotrivă, după concepția lui Herzberg, toți filosofii

ar trebui să „nege" realitatea și să caute s-o „transforme" — nu însă în mod obiectiv, prin modificări lente, succesive, parțiale, ale lumii date, ci în mod subiectiv, prin închipuirea, imediată și integrală, a unei lumi mai bune — adică mai satisfăcătoare pentru pornirile lor afective.

Nu voim să anticipăm analiza critică a concepției lui Herzberg, întrebîndu-ne, dacă acesta e tabloul pe care ni-l înfățișează, în adevăr, istoria filosofiei, dacă toți filosofii au fost, în adevăr, idealiști. Ne vom mărgini să indicăm răspunsul, pe care îl dă el însuși, la această obiecție, pe care, cum am zis, a întrevăzut-o singur. El zice că filosofii idealiști sunt în majoritate, iar cei materialiști în minoritate, ca și cînd numai materialismul s-ar opune idealismului. Și adaugă, apoi, că materialismul e așa de absurd, încît nici n-ar putea lua naștere în mod spontan ; el nu apare decît ca reacțiune în contra idealismului, pe care unele spirite mai timide ar voi să-l evite. Herzberg încearcă adică să facă și pe filosofii materialiști să intre în formula sa, zicînd că materialismul, prin „caracterul său relativ", nu poate lua naștere decît ca mijloc de apărare în contra idealismului. „Se poate, zice el însuși, că acești filosofi să fi avut nevoie să-și treacă pe dinaintea ochilor, cît mai drastic și mai palpabil, realitatea lumii fizice, pentru ca să tragă zăvorul dinaintea înclinării către idealism" (Diese Philosophen dürfen es nötig gehabt haben, sich die Realität der physichen Welt möglichst drastich und handfest vor Augen zu führen, um der Neigung zum Idealismus einem Riegel vorzuschieben). *(Op. cit.,* p. 234.)

Alte direcții filosofice decît idealismul și materialismul nu caută Herzberg să pună în raport cu formula sa și să le explice printr-însa. Ne putem dar opri aici, în studiul teoriei sale, rămînînd să

vedem, în capitolul următor, care este valoarea ei și ce putem crede noi înșine cu privire la problema ce ne preocupă.

Capitolul V

DIFICULTĂȚI ȘI ÎNDOIELI

Ca să putem determina valoarea teoriei lui Herzberg, pe care am studiat-o în dezvoltările de pînă acum, ar trebui să examinăm mai întîi premisele ei. Ar trebui adică să cercetăm dacă filosofii sunt într-adevăr oameni cu tendințe instinctive puternice sau cu porniri afective năvalnice, precum și dacă ei sunt stăpîniți în adevăr de inhibiții neobișnuit de intensive, de inhibiții atît de tiranice încît să meargă pînă la împiedicarea quasi-totală a activității lor practice.

Nu cred însă că trebuie să luăm această cale, fiindcă cercetările de felul acesta nu pot duce decît la rezultate aproximative, pe care nu se pot întemeia concluzii sigure. Herzberg își limitează observările la ceea ce se poate ști despre modul cum au trăit treizeci din filosofii mai cunoscuți, pe care el îi consideră ca reprezentativi, și care sunt: Socrat, Platon, Aristotel, Epicur, Augustin, Bruno, Hume, Rousseau, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Herbart, Schopenhauer, Comte, Fechner, Feuerbach, Mill, Stirner, Spencer, Hartmann și Nietzsche (*op. cit.*, p. 49).

Mai întîi, chiar și cu privire la acești filosofi, sunt rezerve de făcut, și vom vedea mai departe că

unele din constatările lui Herzberg, deşi sunt reale, ca constatări, pot fi însă interpretate şi altfel, aşa încît nu dovedesc numaidecît teza lui. Al doilea, oricît i-ar crede Herzberg de reprezentativi, filosofii de care se ocupă el nu pot hotărî nimic în ceea ce priveşte structura sufletească a celorlalţi, care, precum ne-o arată istoria filosofiei, sunt mult mai numeroşi. Numai în istoria filosofiei vechi găsim treizeci de filosofi, care nu sunt mai puţin însemnaţi decît Rousseau sau decît Stirner. Iar unele din personalităţile de frunte ale filosofiei greceşti, ca Thales însuşi, cu care a început ea, ca Pythagora, ca Pyrrhon, nu par a se acorda nicidecum cu formula lui Herzberg.

Dar, cum am zis, nu voim să punem piciorul pe această cale, fiindcă nu credem că poate duce la rezultate sigure. E destul de probabil că unii din filosofi au fost aşa cum ni-i înfăţişează Herzberg ; dar dovada că au fost toţi aşa, este imposibilă, după cum este imposibilă şi dovada contrară. Premisele teoriei lui Herzberg, adică, nu pot fi nici confirmate, nici infirmate, definitiv şi cu deplină siguranţă. Trebuie dar să le luăm pur şi simplu ca date, să le considerăm, sub beneficiu de inventar, ca întemeiate şi să vedem dacă, cu ajutorul lor, putem ajunge să ne explicăm, în adevăratul înţeles al cuvîntului, cum devine cineva filosof si de ce se orientează înspre unele sau altele din soluţiile posibile ale problemelor filosofice, de ce devine adică filosof de un anumit fel — empirist sau raţionalist, materialist sau spiritualist, mecanist sau finalist etc.

În esenţă, teoria lui Herzberg constă în a presupune că unii oameni înzestraţi de natură cu porniri afective puternice, suferind de inhibiţii intensive, nu-şi pot găsi satisfacţia pe căile firesti ale ac-

țiunii și caută un derivativ în cugetare, ceea ce îi duce la filosofie. Iar mecanismul acestei abateri a tendințelor organice de la căile lor naturale și îndreptarea lor către alte scopuri se rezumă în ceea ce Freud numise, înaintea lui Herzberg, sublimare.

De aici trebuie să începapă analiza noastră. Trebuie adică să cercetăm de ce sublimarea împinge numai pe unii oameni înspre filosofie — pe cînd pe atiția alții îi împinge în atîtea alte direcții. Căci sublimarea nu e un proces psihic special, ce ar interveni numai în cazul orientării sufletești a celor ce devin filosofi. Am văzut deja, în capitolul precedent, cînd am luat cunoștință de acest proces, că el împinge pe unii oameni către misticismul religios, care se manifestează prin părăsirea totală a lumii și vieții practice, prin retragerea în viața închisă și contemplativă a mînăstirilor, pe cînd pe alții îi împinge către umanitarism și filantropie, care se manifestează, dimpotrivă, printr-o participare mai activă la viața de lume, cu tendințe practice pronunțate, către întemeierea, susținerea și dezvoltarea operelor de binefacere sau a mișcărilor de revendicări sociale. Tot așa, putem adăuga acum, sunt și oameni pe care procesul sublimării îi împinge către artă. Aceia care, nemulțumiți de lumea reală, își caută satisfacția într-o lume închipuită — dacă n-o pot construi cu noțiuni abstracte, ca filosofii, o construiesc cu imagini concrete și devin artiști.

În această direcție e poate caracteristică o carte, pe care Herzberg n-o putea utiliza, fiindcă nu apăruse încă. E cartea lui Felix Theilhaber asupra lui Goethe, care a apărut în 1929, la trei ani după aceea a lui Herzberg. Ea e caracteristică, fiindcă abordează problema creațiunii artistice la unul din artiștii cei mai însemnați și care era, în același

timp, după ceea ce s-a scris pînă acum asupră-i, un om perfect echilibrat, un olimpian chiar, a cărui viață a fost nu numai absolut normală, dar și de o superioară armonie.

Punctul său de vedere diferit ni-l indică autorul acestei cărți, destul de limpede, încă din prefață. „Psihologia modernă se orientează după slăbiciunile oamenilor și le utilizează ca să-și explice modul lor particular de a fi, sufletește vorbind. De aceea, mi-am interzis aici metoda, conservată de un uz îndelungat, de a prezenta pe poetul de geniu ca pe un eroic supraom. Tocmai prin această înlăturare a oricărui văl printr-o zugrăvire lipsită de uzuala aureolă de glorie, ba chiar prin relevarea stăruitoare a părților umbrite ale caracterului său, ni s-a deschis o privire nouă în interiorul personalității lui Goethe ; ne-a devenit vizibilă strînsa dependență a simțirii sale de ceea ce era, în natura sa, alături de drumul obișnuit (abwegig). Acest ceva neobișnuit (dies Abwegige) stă, precum mi-a arătat-o din ce în ce mai limpede aprofundarea vieții lui Goethe, în separarea celor două zone ce influențează viața sexuală, în manifestarea și înrîurirea schimbată, la fiecare dată, a sferei spiritualo-cerebrale și a sferei organico-sexuale (in dem jeweilig veränderten Auftreten und Einwirken des Geistig-Gehirnlichen und des Sexuell-Organhaften). Prima sferă mijlocește satisfacția sufletească, cea de-a doua satisfacția trupească. Dualitatea felului de a fi a lui Goethe ne explică nu numai particularitatea atitudinilor sale, adesea ciudate, dar și mai ales *pornirea sa către creațiune* (den Schaffensdrang), *formularea* artei sale și ultimul conținut, nescos încă la iveală, al operei sale poetice“ [1].

[1] Felix A. Theilhaber, *Goethe, Sexus und Eros*, p. 7.

După Theilhaber, adică, Goethe, neputînd găsi, în acelaşi timp, satisfacţia deplină, şi sufletească şi trupească, a instinctului său sexual, în lumea reală — din cauza separării „neobişnuite" sau anormale a celor „două zone" — a căutat o asemenea satisfacţie într-o lume închipuită, în lumea ficţiunilor poetice, pe care le-a creat după placul său, ca să răspundă întocmai nevoilor sale sufleteşti. Ce valoare poate avea o asemenea explicare a creaţiunii artistice e o chestie pe care o lăsăm, deocamdată, în suspensie. Acum ne mărginim să menţionăm această explicare, ca o dovadă că sublimarea e considerată, de cei ce recurg la ea, ca putînd duce şi la artă şi este utilizată, de fapt, pentru explicarea modului cum ajunge cineva să creeze, nu numai opera de artă în general, ci anumite opere de artă, cu anumite caractere — ca în cazul lui Goethe.

De altfel, Herzberg ne arată că sublimarea poate împinge către creaţiunea artistică chiar şi pe filosofi întrucît, uneori, energia pornirilor lor afective, împiedicată de inhibiţii de a se descărca în acţiune, nu se poate utiliza întreagă pe calea cugetării abstracte. Filosofii se apucă, în asemenea cazuri, de literatură. În *Fedon*, bunăoară, ni se spune că Socrat, în închisoare, neavînd altceva de făcut, a compus un imn în onoarea lui Apollon şi a pus în versuri fabulele lui Esop. Platon a scris drame. Giordano Bruno a scris poezie, satire şi comedii. Rousseau a scris drame, nuvele şi romane. Kant a scris cîteva poezii ocazionale. Fechner a publicat un mic volum de poezii lirice. Nietzsche a scris şi el poezii iar unele din operele sale filosofice — *Aşa grăi Zarathustra* mai ales — au o incontestabilă valoare literară. Hartmann, în sfîrşit, a publicat un volum de poeme dramatice. Şi Herz-

berg conchide : „Mai mult de jumătate din marii filosofi au avut așadar și o activitate artistică : o verificare uimitoare a ipotezei noastre, că același mecanism psihic — inhibiția intensivă a pornirilor spre acțiune — stă la originea productivității artistice ca și la originea productivității filosofice“ (*op. cit.*, p. 188).

Oamenii însă, pe care mecanismul sublimării îi îndreptează către misticismul religios, către operele de binefacere, către revendicările sociale, către artă sau către filosofie formează, în sînul marilor mase, o minoritate infimă. Misticii care se leapădă de lume, spre a lua, într-o retragere absolută, drumul greu al apropierii de Dumnezeu, filantropii care uită interesele lor proprii, spre a se ocupa numai de ale altora, revoluționarii care sacrifică tot ce e al lor pentru binele celorlalți, artiștii care renunță la mulțumirile firești ale vieții, pentru realizarea unui ideal de frumusețe, filosofii, în sfîrșit, care disprețuind tot ce are o valoare pentru ceilalți oameni, nu prețuiesc decît adevărul, sunt așa de rari, încît se pot număra, dacă nu pe degete, dar, desigur, destul de ușor, în istorie, pe cînd marile mase ale omenirii în genere, de altădată și de astăzi, au fost și sunt compuse din indivizi nenumărați. La ce a dus și la ce duce mecanismul sublimării, la acești nenumărați indivizi ? Sau n-a fost și nu e cazul, la ei, ca acest mecanism să intre în acțiune ?

A crede că s-a putut sau că s-ar putea să fie așa ar însemna a presupune că, la imensa majoritate a oamenilor, toate pornirile fundamentale ale naturii lor au fost și sunt satisfăcute pe deplin, așa încît n-a fost și nu e nevoie ca ele să-și caute satisfacția în alte direcții. Putem să facem însă o asemenea ipoteză ? Nu, desigur. Omenirea s-a plins necontenit, pretutindeni și totdeauna, de nenumă-

ratele ei suferințe. De unde veneau însă acele suferințe ? De acolo, evident, că, din diferite cauze, pornirile fundamentale ale naturii omenești rămîneau veșnic nesatisfăcute. Și fiindcă e în natura acestor porniri să-și caute, cu orice preț satisfacția, mecanismul sublimării a trebuit să fie pururea în acțiune.

Se ridică dar, în chip firesc, întrebarea : unde a dus acest mecanism, în trecut, și unde duce, astăzi, la imensa majoritate a oamenilor ? Herzberg n-a evitat această întrebare. Și răspunsul său este : la turburări ale sistemului nervos, la nevroze și psihoze, cu nenumăratele lor forme. Oamenii cărora, cum zice Herzberg însuși, „nici un zeu nu le-a dat să spună ce suferă" (denen kein Gott gab zu sagen was sie leiden), se îmbolnăvesc, pur și simplu ; pornirile lor, rămase nesatisfăcute, își caută satisfacția pe căi patologice. Așa, bunăoară, ca să luăm un caz extrem, paranoicul care se crede miliardar, cînd e sărac lipit pămîntului, sau care se crede împărat, cînd e cel mai umil dintre proletari, își creează și el o lume a lui, ca și artistul și filosoful, o lume imaginară, în care se simte bine, în care pornirile lui, nesatisfăcute de realitate, își găsesc în sfîrșit satisfacția. Numai că, lumea imaginară a paranoicului nu mai are nici o legătură cu realitatea și o contrazice la fiecare pas, este adică o lume anormală sau patologică.

Iar sub aceste cazuri extreme care nu sunt, din fericire, prea frecvente, se înșiră imensul număr al acelora care nu sunt nebuni, dar nu sunt nici normali, care suferă, într-o măsură mai mică, de unele sau altele din ideile fixe, din obsesiunile și fobiile, din deformările psihice și din alterările personalității ce caracterizează, atunci cînd izbutesc să rupă toate legăturile cu realitatea, pe pa-

ranoicii propriu-ziși. De aci marea importanță pe care a luat-o, cu Freud, în terapeutică, metoda psihoanalitică. Ea constă în a explora inconștientul, spre a descoperi aceste efecte patologice ale mecanismului sublimării, și punîndu-le în plină lumină, dinaintea bolnavilor, să le ia astfel puterea ascunsă și să le paralizeze acțiunea morbidă.

La imensa majoritate a oamenilor, așadar, sublimarea nu duce nici la misticismul religios, nici la filantropie, nici la revendicări sociale, nici la artă, nici la filosofie — fiindcă „nici un zeu" nu i-a dăruit cu puterile sufletești necesare pentru asemenea orientări. Ceea ce însemnează că sublimarea e numai cauza ocazională a orientărilor de acest fel. Cauza lor eficientă o constituie tocmai aceste puteri sufletești care, pînă în momentul sublimării, rămîn mai mult sau mai puțin în stare latentă și, trezindu-se sub influența ei, intră, mai cu tărie, în acțiune.

Am putea astfel compara sublimarea cu manivela de care trage mecanicul, cînd pune în mișcare o locomotivă. Această manivelă însă nu face decît să dea drumul vaporilor din cazan ca să poată intra în corpurile de pompă. Ea permite adică locomotivei să pornească, dar nu produce mișcarea ei. Această mișcare o produc alți factori — și anume, pe de o parte elasticitatea vaporilor, iar pe de alta structura locomotivei, care transformă această proprietate fizică, scoțînd dintr-însa efecte mecanice.

Mai mult încă, chiar și la oamenii pe care sublimarea îi îndreptează către artă sau filosofie — ca să restrîngem analiza noastră numai la aceste cazuri — ea nu produce totdeauna aceleași efecte, ceea ce pare să indice că intensitatea cu care lucrează ea nu e totdeauna aceeași, dar poate să

însemneze și altceva. Sunt oameni care, cînd sunt nemulțumiți de lumea reală, își caută consolarea în lumea de imagini a artei sau în lumea de idei a filosofiei, dar numai în mod pasiv. Se mărginesc adică să citească literatură sau filosofie, fără să meargă însă mai departe, încercînd să scrie ei înșiși ceva. Oamenilor de acest fel le lipsesc puterile sufletești necesare pentru o activitate proprie, productivă — puteri ce alcătuiesc ceea ce se numește, cu un singur cuvînt, *talentul*. Herzberg însuși ajunge la această concluzie, cînd examinează ceea ce am numit, adineauri, variațiile de intensitate ale sublimării. „Aici, zice el, trebuie să ne referim la talentul pe care unul îl posedă, altul nu" *(op. cit.,* p. 213). Cel ce n-are talent, literar sau filosofic, sau nu încearcă să scrie nimic, chiar dacă încearcă, rezultatele nu-l mulțumesc și nu stăruiește mai departe în această direcție ; sublimarea nu-și continuă acțiunea. Dimpotrivă, cel talentat scrie și fiindcă rezultatele îl satisfac, merge mai departe ; acțiunea sublimării continuă și poate lua proporții mai mari.

E surprinzător însă faptul că Herzberg, după ce recurge, ca să completeze acțiunea sublimării, la acest factor nou care este talentul, nu se mai ocupă nicidecum de el. Nu cercetează adică nicidecum ce este talentul și de ce atîrnă el — deși o asemenea cercetare nu numai că era indispensabilă, dar ar fi alcătuit miezul însuși al chestiei pe care o studiază. El se ocupă, în adevăr, de psihologia filosofiei și a filosofilor ; aceasta e chiar titlul lucrării sale. El vrea să știe cum devin oamenii filosofi și de ce gîndesc în filosofie așa cum gîndesc — de ce se îndreptează bunăoară către idealism sau către materialism. Ca să ajungă însă la acest scop trebuia, după ce a invocat, ca factor ultim talen-

tul, să caute să şi-l explice Căci este evident că oamenii nu pot ajunge filosofi numai cu porniri organice puternice şi numai cu o sensibilitate excesivă ; le mai trebuie neapărat şi talentul. Explicarea talentului ar fi trebuit, dar, să constituie punctul final şi capital al teoriei lui Herzberg.

Acest punct, final şi capital, am putea zice că lipseşte cu totul în cartea psihologului german, dacă n-am găsi într-un loc o indicaţie — una singură şi lipsită de orişice dezvoltare. E vorba de explicarea originalităţii. Prin originalitate înţelege Herzberg ceea ce deosebeşte pe oamenii de talent din fiecare categorie. Artiştii de un fel oarecare, poeţii lirici bunăoară sau dramaturgii, au toţi talent, se înţelege ; altfel, n-ar fi artişti. Dar talentul lor se manifestează, înlăuntrul fiecărei categorii, în mod diferit. Fiecare poet liric şi fiecare dramaturg are concepţia lui artistică, deosebită de a celorlalţi, şi din care decurg toate particularităţile producţiilor sale. Ceea ce face, zice Herzberg, ca fiecare artist, fiecare filosof şi, în genere, fiecare om de talent, în orice direcţie s-ar manifesta, să lucreze în felul lui, deosebindu-se de toţi ceilalţi, este originalitatea. Iar această originalitate izvorăşte, după el, din „ceea ce este neobişnuit în partea emoţională a personalităţii" fiecăruia din oamenii de talent (p. 217). Originalitatea n-ar fi adică o particularitate a inteligenţei, ci a sensibilităţii — numai a sensibilităţii. Iar pe pagina următoare (p. 218), repetă această formulă, dîndu-i o înfăţişare, dacă se poate zice, mai generală: „Originalitatea izvorăşte din structura neobişnuită a personalităţii emoţionale".

Este desigur interesant să ştim că, pentru Herzberg, originalitatea talentului nu atîrnă, nici chiar la filosofi, de calitatea neobişnuită a inteligenţei,

ci de calitatea neobișnuită a sensibilității. Vom trage mai departe consecințele cuvenite din această concepție. Pînă atunci, ne mărginim să constatăm că Herzberg nu definește „personalitatea emoțională" nici în sine, nici în mod diferențial. El nu ne spune ce înțelege prin personalitate emoțională în general, nici cum se deosebesc personalitățile emoționale ale diferiților oameni de talent, măcar după categorii, dacă nu individual ; la artiști și la filosofi, de pildă, dacă nu la diferiți artiști și la diferiți filosofi. Tot așa Herzberg nu ne spune nicidecum în ce constă „structura neobișnuită" a personalității emoționale, care constituie originalitatea, și prin ce se deosebește de structura obișnuită a personalității emoționale a oamenilor lipsiți de originalitate.

Suntem astfel siliți să constatăm că, în fond, Herzberg nu ne dă, în această privință, mai mult decît poate gîndi orișice profan, fără ajutorul teoriei sale. Orișicine poate afirma, fără nici o greutate, că dacă artiștii și filosofii produc opere de valoare este fiindcă... au talent. Orișicine poate afirma, fără nici o paradă de știință, că dacă artiștii și filosofii, deși au talent, se deosebesc, totuși, unii de alții, este fiindcă fiecare dintr-înșii are în structura sa sufletească... ceva neobișnuit, ceva ce este numai al lui, și care îi constituie originalitatea.

După cum nu ne explică talentul, în general, după cum nu ne explică originalitatea, care ne-ar da cheia deosebirilor calitative ale diferitelor talente, tot așa nu ne explică Herzberg nici variațiile cantitative, ale fiecărui talent în parte, adică variațiile productivității artistice și filosofice. El ne spune, e drept, că ele s-ar reduce la variațiile de intensitate ale sublimării, dar nu poate să ex-

plice aceste din urmă variații, și o recunoaște el însuși. În adevăr, sublimarea nu-și îndeplinește în mod permanent, față de cei pe care i-a împins către artă sau către filosofie, rolul ei natural de a le satisface pornirile afective, ce nu pot fi satisfăcute pe căile acțiunii, de a-i scăpa astfel de turburările nervoase la care ajung, din această cauză, ceilalți oameni. Cei mai mulți artiști și filosofi nu produc întruna. Talentul lor suferă adică variații cantitative incontestabile. Ei au, adesea, perioade de secetă sufletească, în care productivitatea lor scade sau încetează cu totul — ca și cum talentul lor și-ar pierde vigoarea, sau chiar ar dispărea cu desăvîrșire. De unde numele de „Verblödungsperioden", de perioade de „prostire" ce s-a dat acestor faze negative ale vieții sufletești a oamenilor de talent. În timpul acestor faze, artiștii și filosofii sufăr și ei de turburări nervoase, care odată instalate, rămîn apoi, variind ca intensitate, dar fără să dispară cu totul. Nevrozele și psihozele nu sunt nicidecum rare la artiști și la filosofi — ceea ce a făcut, mai de mult, pe Lombroso să stabilească o strînsă legătură între geniu și nebunie. Constatarea coincidenței a două fenomene nu constituie însă o explicare a raportului dintre ele, care poate să nu fie de natură cauzală. De fapt, nu știm încă, astăzi, dacă între genialitate și nebunie există un raport de această natură — nici, prin urmare, care din termenii unui asemenea raport ar fi cauza și care efectul. Această obscuritate persistă și în încercarea de explicare a lui Herzberg. Citeodată, zice el, sau chiar adesea, sublimarea își pierde puterea de a mai satisface pornirile afective ale artiștilor și filosofilor — și productivitatea lor scade sau încetează. De ce își pierde însă sublimarea această putere nu știm. „Analiza pu-

terii de sublimare se sfîrșește aci, zice Herzberg însuși, în întuneric" *(op. cit.*, p. 213). „Trebuie să intervină aici, adăugă el, factori necunoscuți, de a căror prezență trebuie să atîrne intensitatea sublimării" *(ibid.* p. 213) — și, prin urmare, nivelul și continuitatea productivității artistice și filosofice. Dacă însă această productivitate atîrnă de factori necunoscuți, aceasta însemnează că n-o putem explica — cel puțin nu încă și nu pe deplin.

Dacă dar teoria lui Herzberg nu ne poate explica apariția și variațiile cugetării filosofice în general, e puțin probabil să ne poată explica această apariție și aceste variații în cazurile particulare ce ni se înfățișează în istoria filosofiei. Și, ca să nu luăm drumul lung și greu al unei verificări integrale, trecînd în revistă toate sistemele filosofice și căutînd să vedem, dacă ne putem explica geneza lor cu ajutorul teoriei lui Herzberg, să recurgem la o metodă mai expeditivă, care ne permite să ne economisim timpul, ajungînd totuși la rezultate tot așa de probante. Să determinăm, mai întîi, caracterele factorilor explicativi, de care se servește teoria lui Herzberg, și să vedem, apoi, dacă factorii care au determinat *de fapt,* în cîteva cazuri concrete, geneza cugetării unuia sau altuia dintre filosofi au sau nu acele caractere.

Am văzut care sunt, după Herzberg, factorii ce determină orientarea oamenilor înspre filosofie și, prin urmare, apariția la ei, a cugetării filosofice. Sunt pornirile organice deosebit de puternice, sensibilitatea deosebit de vie, inhibițiile deosebit de intense, sublimarea deosebit de activă și, în sfîrșit, talentul, cu ceea ce are el specific, adică originalitatea care se reduce, numai, la ceea ce este neobișnuit în partea emoțională a personalității fiecărui cugetător. Toți acești factori aparțin însă

afectivității și n-au nimic comun cu intelectualitatea. Ei sunt adică factori iraționali, ce n-au nimic comun cu activitatea a ceea ce ne-am deprins a numi rațiune. Ca atare, acești factori sunt strict subiectivi și strict individuali. Ei n-au nimic comun nici cu stările obiective și generale — cu stările sociale sau culturale, de pildă — ale timpului cînd apare cugetarea filosofică la unul sau la altul din cei ce o reprezintă, nici cu felul de a fi sau cu modul de a gîndi al celorlalți oameni, din același timp. Căci nimic nu e mai subiectiv și mai individual ca afectivitatea fiecăruia.

Să vedem acum, dacă factorii reali, care au determinat, de fapt, apariția cugetării filosofice în cazurile concrete pe care ni le înfățișează istoria filosofiei, au avut sau nu aceste caractere. Să luăm, bunăoară, cazul lui Socrat. Care a fost descoperirea lui de căpetenie în filosofie? A fost teoria noțiunilor. Cum a ajuns el la această teorie, o știm din istoria filosofiei. Este părerea generală a tuturor celor ce au studiat istoria filosofiei vechi, că întreaga activitate filosofică a lui Socrat a fost determinată de rătăcirile la care expuneau pe oamenii timpului ideile și propaganda sofiștilor. Acești teoreticieni ai succesului cu orice preț susțineau că nu există adevăruri valabile deopotrivă pentru toți, că nu există decît păreri individuale, valabile numai pentru cei ce le au și numai în momentul cînd le au și că, prin urmare, orișicine poate să gîndească și să facă orișice. Că asemenea idei erau primejdioase și puteau să compromită nu numai progresul intelectual dar și ordinea socială și etică, era evident. Socrat s-a ridicat dar în contra sofiștilor, arătînd că există un adevăr general, valabil pentru toți, dar că acest adevăr nu stă în impresiile concrete, individuale, adică

în percepţile sensibile, care diferă de la un om la altul ci în ceea ce e comun într-însele, adică în noţiunile abstracte. Şi cum a ajuns Socrat să descopere aceste noţiuni? Printr-o operaţie intelectuală, prin acea analiză care constă în separarea caracterelor comune ale percepţiilor sensibile sau ale reprezentărilor şi prin punerea lor la o parte, în grupe deosebite — operaţie pe care o cunoaştem astăzi cu toţii ca ceva foarte banal, ca alcătuind procesul logic al abstracţiunii.

Cugetarea lui Socrat a fost astfel determinată, intîi, de un factor obiectiv, de starea de incertitudine intelectuală, socială si morală, pe care tindeau s-o creeze sofiştii în societatea ateniană a timpului său şi s-a constituit, apoi, cu ajutorul unui factor intelectual. Aceşti doi factori care, istoriceşte vorbind, au determinat şi apariţia cugetării filosofice a lui Socrat şi conţinutul ei, nu erau nici subiectivi, nici afectivi. Starea de spirit a unei societăţi date, la un moment dat, nu este desigur ceva subiectiv. În raport, cel puţin, cu gîndirea lui Socrat, starea de spirit a oamenilor din jurul său, pe care el n-o împărtăşea, era dimpotrivă, ceva obiectiv. Iar procesul logic al abstracţiunii, prin care Socrat a ajuns să descopere noţiunile, n-avea desigur nimic afectiv; acest proces nu era atunci, cum nu e nici astăzi, o stare a sensibilităţii, ci o operaţie a inteligenţei. Faptul, în sfîrşit, că procesul logic al abstracţiunii se petrecea în mintea lui Socrat, adică a unui om individual, nu-i dădea nicidecum un caracter subiectiv, ca sentimentelor lui. Procesul acesta se desfăşură în acelaşi mod în toate minţile omeneşti deopotrivă; este adică acelaşi la toţi oamenii, pe cînd sentimentele lor diferă. Un proces logic are, aşadar, un caracter

obiectiv, în deosebire de stările afective care sunt strict subiective.

Să ne punem acum întrebarea, dacă ne-am putea explica apariția cugetării filosofice a lui Socrat și conținutul ei numai cu factorii afectivi din teoria lui Herzberg — cu pornirile organice deosebit de puternice, cu sensibilitatea deosebit de activă și cu originalitatea lui emoțională. Răspunsul nu cred că poate fi afirmativ. Acești factori au putut, evident, să joace un rol în viața sufletească a lui Socrat; au trebuit, chiar, să joace unul. Dar, fiind dată natura lor subiectivă și irațională, rolul acestor factori nu putea fi determinant, în mod obiectiv și rațional — și nu poate fi deci utilizat în explicarea activității lui filosofice.

Să ne punem, acum, întrebarea dacă fără teoria noțiunilor ca entități logice, pe care a formulat-o Socrat, ar fi putut să apară teoria ideilor ca entități metafizice, pe care a formulat-o Platon. Fără învățământul maestrului său venerat, la școala căruia a stat opt ani, Platon n-ar fi fost, desigur, ceea ce a fost. Ar fi putut, fără îndoială, să se dezvolte altfel, ar fi putut chiar să ajungă la *mai mult*, ca valoare culturală — dar n-ar fi fost ceea ce a fost. Și fiindcă, în istoria filosofiei, trebuie să luăm sistemele filosofice așa cum au fost și să căutăm să ni le explicăm ca atare, este evident că în geneza cugetării lui Platon trebuie să ținem seamă de învățământul lui Socrat, care n-a fost un factor subiectiv, aparținînd personalității emoționale a filosofului în formație, ci un factor obiectiv, aparținînd vieții intelectuale a societății timpului său.

Sau să ne punem, mai departe, întrebarea dacă fără teoria ideilor ca existențe metafizice, pe care a întocmit-o Platon, ar fi putut să apară teoria

formelor ca instrumente ale creațiunii, pe care a închegat-o Aristotel. Fără învățămîntului maestrului său, cu care se certa din cînd în cînd, dar în Academia căruia a stat pînă la vîrsta de 38 de ani, Aristotel n-ar fi ajuns, desigur, ceea ce a fost. Ar fi ajuns altceva, ar fi ajuns poate mai mult, dar n-ar fi fost ceea ce a fost. Cînd voim dar să ne explicăm, istoricește, geneza cugetării lui filosofice, așa cum a fost, nu putem să nu ținem seamă de învățămîntul lui Platon, care n-a fost un factor subiectiv, aparținînd personalității emoționale a lui Aristotel, ci un factor obiectiv, aparținînd vieții intelectuale a societății ateniene de pe acea vreme.

Putem repeta această analiză în toate cazurile, mai caracteristice, sau pe care le cunoaștem mai bine, din istoria filosofiei, și vom ajunge la același rezultat: la necesitatea de a recurge, neapărat, pentru a înțelege apariția filosofiilor respective, la diferiți factori obiectivi și intelectuali. Să luăm, bunăoară, cazul lui Kant. Evoluția lui intelectuală, cu tardiva lui orientare către criticism, nu se poate explica fără influența, pe care a exercitat-o asupră-i, astronomia lui Newton, filosofia lui Leibniz și scepticismul lui Hume, care erau fapte culturale obiective. Ele existau, ca elemente de căpetenie, în viața intelectuală a timpului și lucrau, ca atare, și asupra altor oameni, nu numai asupra lui Kant. Ele nu constituiau adică factori subiectivi ce ar fi aparținut personalității emoționale a filosofului de la Königsberg. Iar analiza spațiului, după Newton și după Leibniz, și analiza cauzalității, după Hume, prin care a ajuns Kant la ideile sale proprii asupra lor, constau în operații intelectuale ce n-aveau nimic afectiv.

Sau să cercetăm modul cum au ajuns Lamarck, Darwin și Spencer la concepția evoluționismului. Vom vedea că fără lunga serie de fapte, stabilite de biologie, de geologie, de astronomie, de fizică și de chimie — pe care ni le arată istoria progreselor făcute de aceste științe, de la sfîrșitul veacului al XVIII-lea înainte —, ei n-ar fi putut ajunge la ideile pe care le-au formulat. Cercetările respective însă, ale științelor menționate, stăteau la îndemîna tuturor și puteau determina cugetarea orișicui.

Sau să încercăm să ne explicăm apariția idealismului german, de la începutul veacului al XIX-lea, numai ca o atitudine subiectivă, asemenea cu aceea a vulpii din fabulă, de care ne vorbea Herzberg. Vom vedea că nu mai putem înțelege conținutul de idei, atît de bogat, atît de ciudat și atît de variat al acestei direcții filosofice. Ca să ne putem lămuri, trebuie, neapărat, să raportăm acest curent, întreg, la *Critica rațiunii pure*, ca la un punct de plecare obiectiv. Iar dacă vom căuta să ne dăm seamă de deosebirile ce există între acest idealism și acela al lui Berkeley, vom vedea că n-o putem face, decît numai raportînd și evoluția intelectuală a filosofului englez la punctul ei de plecare obiectiv, care a fost empirismul lui Locke.

Sau, în sfîrșit, să încercăm să ne explicăm apariția pozitivismului cu Saint-Simon și Auguste Comte fără marele fenomen social și politic al revoluției franceze de la sfîrșitul veacului al XVIII-lea și fără numeroasele ei consecințe, în toate direcțiile vieții sufletești a timpului. Ne vom încredința, fără greutate, că ne e cu neputință, oricît

am manevra cu factorii subiectivi și afectivi ai lui Herzberg [1].

Rezultă oare de aci că acești factori nu joacă nici un rol în viața sufletească a filosofilor? Nu mă gîndesc nicidecum să afirm așa ceva. Mă mărginesc numai să constat că nu ne putem explica evoluția cugetării filosofice a omenirii, așa cum s-a desfășurat, de fapt, numai cu factorii subiectivi și afectivi, pe care Herzberg îi consideră ca fiind singurii determinanți. Cînd studiem istoria filosofiei ne lovim, la fiecare pas, de factori obiectivi și intelectuali, pe care n-avem dreptul să-i ignorăm și cărora nu le putem tăgădui o influență diriguitoare în orientarea cugetării fiecărui filosof.

Cînd am început această serie de studii, ne-am propus să cercetăm, dacă — și în ce măsură — putem ști cum devine cineva filosof și de ce atîrnă orientarea sa înspre una sau alta din soluțiile posibile ale problemelor filosofice, de ce adică devine cineva un filosof de un anumit fel și nu de altul. Teoria lui Herzberg, care părea a fi, pînă acum, cea mai bine sau, cel puțin, mai complet studiată, și pe care tocmai de aceea am luat-o ca bază de discuție, ne-a arătat că dificultățile sunt mai mari decît ne închipuiam. Ne rămîne să vedem, în capitolul următor, dacă trebuie să încheiem cercetările noastre fără alt profit decît această constatare pesimistă sau dacă, în limitele programului, foarte modest, pe care îl indică forma dubitativă a întrebării noastre inițiale, putem ajunge, totuși, la unele rezultate de o valoare cel puțin practică, dacă nu teoretică.

[1] A se vedea dotările necesare, cu privire la cazurile indicate ca exemple, în lucrările mele de istoria filosofiei.

Capitolul VI

ALTE CĂI

Ca să putem răspunde la întrebările pe care ni le-am pus la sfîrșitul capitolului precedent, e bine să examinăm mai întîi cîteva cazuri mai simple. Să cercetăm, bunăoară, de ce atîrnă îndreptarea oamenilor către diferitele lor ocupații din viața practică. Am putea astfel să întrevedem factorii cei mai obișnuiți care determină orientarea activităților omenești în general.

Altădată, într-un trecut mai mult sau mai puțin îndepărtat, alegerea îndeletnicirilor curente ale vieții indivizilor era hotărîtă de imobilizarea lor tradițională în clasele sociale din care făceau parte. Ei nu puteau practica alte profesiuni decît acelea ale părinților, moșilor și strămoșilor lor. Așa mai este încă și astăzi, într-o oarecare măsură, în India, țara clasică a castelor multimilenare. La popoarele europene din timpul nostru, indivizii sunt, e drept, liberi să-și aleagă orice profesiune, dar nu se folosesc totdeauna, nu se folosesc chiar decît destul de rar, în înțelesul adevărat al cuvîntului, de această libertate. În majoritatea cazurilor, ea este restrînsă, nu de barierele tradiționale ale organizării sociale, ci de voința părinților care, fie din cauza lipsei mijloacelor, fie pentru motive de comoditate, își țin copiii pe lîngă ei, ca să le ajute, și le impun astfel propriile lor îndeletniciri. Sau, cînd nu e acesta cazul, părinții hotărăsc totuși, tot ei, profesiunile pe care au să le exercite copiii lor, alegînd singuri tipurile de școli la care îi trimit. Iar rezultatul este că nu arareori se produc

adevărate conflicte între structura sufletească a oamenilor și datoriile profesionale pe care le-au contractat fără voia lor.

Este evident că nu cazurile de acest fel ne interesează, din punctul de vedere al problemei ce ne preocupă. Căci dacă poate deveni cineva, ca în comedia lui Molière, medic fără voie sau, ca în alte cazuri, magistrat sau preot, inginer sau profesor fără voie — nu poate deveni însă nimeni filosof fără voie — filosofia nefiind, propriu vorbind, o profesiune practică, ci, în primul rînd, o atitudine teoretică în fața lumii și a vieții — o atitudine pe care nimeni n-o poate lua decît în mod spontan. De altfel, în carierele practice există asemenea orientări spontane. Cei ce s-au condus de asemenea orientări se disting, de obicei, printre ceilalți reprezentanți ai profesiunilor respective. Iar succesul lor se explică, de regulă, zicîndu-se că ei au avut chemarea cerută sau vocația necesară și că, din această cauză, punînd mai multă plăcere sau mai mult interes în tot ce fac ajung, firește, să facă totul mai ușor, mai repede și mai bine decît alții.

Aceste cazuri de orientare spontană către o formă oarecare de activitate, practică sau teoretică, trebuie să le examinăm îndeosebi, ca să vedem de ce atîrnă ele. Brătescu-Voinești ne povestește, într-una din nuvelele sale, istoria unui copil de țăran care, într-o vară, cînd proprietarul moșiei a venit la țară, l-a auzit cîntînd din vioară. În mod spontan s-a trezit la el un interes atît de pasionat pentru acest instrument muzical, că nu mai putea pleca de lîngă fereastra odăii în care cînta proprietarul. Această mică patimă copilărească i-a pricinuit chiar o mare suferință. Curiozitatea l-a făcut, o dată, să se agațe de ce putea și să se suie

pînă la fereastra deschisă. Și, fiindcă nu era nimeni în odaie, a îndrăznit să intre și să pună mîna pe vioară. Surprins însă de ai casei, copilul a fost aspru, prea aspru, pedepsit. Și nuvelistul își încheie povestea zicînd că, dacă în loc de o sfîntă bătaie i s-ar fi dat pasionatului copil o vioară și un profesor, ar fi ajuns poate un mare artist.

Prin interesul acesta pătimaș, care apare deodată, brusc, fără ca ceva să fi îngăduit prevederea lui, se manifestează ceea ce se numește, de obicei, chemare sau vocație. În cazul copilului din nuvela lui Brătescu-Voinești era ca și cum vioara fermecată l-ar fi tras, l-ar fi obsedat, l-ar fi fascinat, chemîndu-l fără încetare să vină să pună mîna pe ea și să-și facă dintr-însa scopul unic al vieții lui întregi. Ce este însă interesul acesta, atît de intens, și de ce atîrnă el? Care e mecanismul lui psihologic și care e baza lui organică? Și este el de sine stătător, sau e determinat, în vreun chip oarecare, de mediul înconjurător, fizic și social?

La aceste întrebări răspunsul este, din nefericire, foarte anevoios. Chemarea sau vocația n-a fost pînă acum studiată mai de aproape de psihologie deși constituie un fenomen din cele mai importante, atît din punct de vedere individual, cît și din punct de vedere social — din cel dintîi, întrucît hotărăște adesea desfășurarea vieții întregi a oamenilor, cu toate plăcerile și cu toate durerile ei — din cel de-al doilea, întrucît este principalul factor al progresului în toate direcțiile. Ca părți ale psihologiei aplicate, tipologia și caracterologia, ajutate de psihotehnică fac astăzi, în această privință, cercetări utile, desigur, dar care sunt de abia la început. Ele se ocupă mai mult de aptitudini, măsurînd intensitatea acelora din funcțiunile psihice care pot fi măsurate și care

sunt cele mai simple. Aceste științe nouă se ocupă dar mai mult de aptitudinile elementare care, prin chiar faptul că sunt elementare, nu constituiesc decît elementele chemării sau ale vocației.

Ca să nu intrăm în aceste cercetări care, cum ni s-a întîmplat cu acelea ale lui Herzberg, ne-ar lua poate prea mult timp — cu atît mai mult cu cît sunt, deocamdată, mai disparate și mai divergente — să reducem problema la datele ei cele mai simple și să vedem dacă n-am putea găsi cu privire la ele, în științele care se ocupă de fenomenele respective, vreo indicație utilă.

Chemarea sau vocația se consideră, de obicei, cum ne-o arată întrebuințarea curentă a acestor cuvinte, ca relevînd un talent înnăscut într-o direcție sau într-alta. Celui ce n-are un asemenea talent și crede totuși indicat să facă lucruri pentru care nu posedă înzestrarea sufletească necesară, nu-i recunoaște nimeni chemarea sau vocația, în direcția în care vrea să lucreze. Cînd un copil, bunăoară, ca cel de care vorbeam adineauri, arată o înclinare deosebită către muzică cei dimprejurul lui presupun că el trebuie să aibă un talent muzical înnăscut. Așa făcea și nuvelistul pe care l-am citat adineauri cînd zicea că copilul, a cărui istorie o povestea, dacă ar fi avut parte de o vioară și de un profesor ar fi ajuns poate un mare artist.

Admițînd ca firească această presupunere, să ne întrebăm mai departe ce este talentul. Am văzut că Herzberg, care admitea și el talentul ca factor ultim al productivității artistice și filosofice, nu ne dădea nici o lămurire asupră-i. Putem ști noi mai mult decît el? Putem ști ce realitate psihofiziologică indică cuvîntul talent? Și dacă putem, în mod empiric, să constatăm existența talentului, îl putem oare și explica, îi putem oare determina cauzele și

îi putem oare prevedea efectele — așa cum prevedem desfășurarea fenomenelor ale căror raporturi cauzale ne sunt cunoscute ?

Iată o sumă de întrebări la care răspunsul e foarte anevoios. O analiză foarte simplă ne poate arăta, imediat, dificultățile de care ne lovim. Ce înțelegem noi să afirmăm atunci cînd constatăm, în mod empiric, existența unui talent oarecare ? Ce înțelegem, bunăoară, cînd zicem că un copil, care n-a învățat încă nimic, are talent pentru muzică ? Înțelegem să afirmăm numai că el posedă o facilitate deosebită sau chiar neobișnuită de a prinde succesiunile de sunete pe care le numim, în mod curent, arii muzicale și de a le reproduce exact sau, pe o treaptă mai înaltă, de a combina el însuși succesiuni de sunete, inventînd melodii nouă — simple și copilărești, se înțelege, dar nouă. Dacă ne întrebăm însă în ce constă această facilitate, care este baza ei organică și care sunt condițiile ei psihice, suntem siliți să mărturisim că nu știm încă nimic sigur în această privință. Putem, firește, să presupunem că facilitatea de care e vorba trebuie să aibă, ca bază organică, o structură particulară a centrilor auditivi din creier. În ce constă acea structură particulară însă nu știm nicidecum și nici nu ne-o putem închipui în starea actuală a psihofiziologiei.

Cert este în orice caz — ca să ne întoarcem un moment la Herzberg și să evităm o eventuală interpretare greșită a teoriei lui — cert este că acea structură particulară a centrilor auditivi nu poate să atîrne de mecanismul sublimării care, de altfel, nici nu e posibil să intre în acțiune la copilul pe care l-am luat ca exemplu, la copilul încă fraged, care, cum am zis, n-a învățat încă nimic. Este însă evident că acest mecanism poate să intre în acțiu-

ne și la el, mai tîrziu, și îi poate determina, atunci, orientarea înspre arta muzicală. Să zicem, bunăoară, că copilul, devenit adolescent, cînd e nemulțumit de viață, cînd are, de pildă, primele decepții sentimentale se apucă, cum îi e obiceiul, să cînte și constată cu surprindere că găsește în această îndeletnicire o astfel de ușurare și de mîngîiere încît se simte apoi îndemnat să se consacre, pentru totdeauna, muzicei. Lucrul este, evident, foarte posibil. Se poate însă afirma că structura particulară a centrilor lui auditivi care l-a permis, încă din copilărie, să cînte și să-și găsească apoi, ca adolescent, consolarea, în momentele de întristare, în cîntec, a fost produsă de mecanismul sublimării ? Evident că nu. Nu sublimarea a produs acea structură, ci, dimpotrivă, acea structură a condiționat sublimarea, adică îndreptarea energiei lui afective în direcția pe care a luat-o. Nu mai încape îndoială că la un alt tînăr, cu altă înzestrare sufletească, sublimarea ar fi dus, în aceleași împrejurări, la alte rezultate.

Dacă dar nu putem înțelege orientarea cuiva înspre arta muzicală, decît numai presupunînd la originea acestei orientări — după cum face de altfel și Herzberg însuși — talentul muzical, atunci explicarea ei prin mecanismul sublimării, cu cele două premise ale lui : pornirile afective puternice și inhibițiile intensive — dacă nu este inutilă, întrucît ne poate indica o condiție ocazională a manifestării talentului muzical, nu dezleagă însă problema ultimă care este, din acest punct de vedere, problema creațiunii muzicale. Căci atîta timp cît nu știm ce este talentul muzical, atîta timp cît nu știm care este cauza lui eficientă — nu putem ști care este cauza adevărată a puterii creatoare, în muzică, a omului ce posedă un asemenea talent și nu putem

prevedea, prin urmare, creațiunile lui. Logica însă ne învață că semnul cel mai sigur al cunoașterii adevărate a fenomenelor este, tocmai, putința de a prevedea cursul lor viitor.

S-ar părea că există totuși o cale pe care am putea ajunge să prevedem apariția talentului, ba chiar și nivelul lui relativ — și anume calea eredității. De vreme ce am zis că talentul este înnăscut, trebuie să admitem că el este ereditar. Și în adevăr, de vreme ce nu se poate dobîndi în cursul vieții — dacă ar fi așa ar trebui ca, prin studii și exerciții, să-l poată dobîndi orișicine — trebuie să presupunem că talentul rezultă dintr-o structură psihofiziologică ereditară. Am putea astfel, conchizînd de la ascendenți la descendenți, să prevedem — uneori cel puțin — apariția talentului precum și nivelul lui relativ. Ar fi, în adevăr, foarte firesc să presupunem că un talent ereditar trecînd, succesiv, de la ascendenți la descendenți, crește, treptat, prin aportul fiecărei generații. E regula generală după care se dezvoltă funcțiunile organice determinate de adaptarea progresivă cu mediul, în doctrina evoluționistă. Din acest punct de vedere, talentul ar trebui să fie totdeauna în condiții egale de manifestare, mai pronunțat la descendenți decît la ascendenți.

Experiența ne arată însă că asemenea concluzii, oricît ar părea de întemeiate în teorie, nu sunt aplicabile în practică. Cazurile în care se poate regăsi la ascendenți talentul unui artist sau filosof sunt destul de rare. În majoritatea cazurilor nu există, din acest punct de vedere, nici o legătură, nici măcar aparentă, între ascendenți și descendenți. Așa, bunăoară, nu numai că părinții celor mai mulți dintre filosofi nu s-au ocupat nicidecum cu filosofia, dar nici măcar n-au avut profesiuni care să implice

o cît de redusă viață intelectuală. Tatăl lui Spinoza era negustor, al lui Rousseau ceasornicar, al lui Fichte țesător, al lui Kant curelar. Afară de cazul celor doi Darwin, Erasm și Charles, și de cazul celor doi Mill, James și John Stuart — istoria filosofiei nu ne mai dă alte exemple în care bunicul și nepotul sau tatăl și fiul să fi fost, amîndoi, filosofi. Pe de altă parte, descendenții filosofilor sunt, de cele mai multe ori, lipsiți de talent și se manifestează de obicei în alte direcții.

Sunt chiar biologi care cred că aceasta e regula. Așa, bunăoară, Galton, studiind ereditatea caracterelor de căpetenie, fizice și, mai ales, psihice, la 150 de familii engleze a ajuns, în cele două lucrări ale sale, *Hereditary Genius* și *Natural Inheritance*, să stabilească cele două legi cunoscute sub numele său: „legea întoarcerii la medie" și „legea eredității ancestrale". El susține că la fiecare generație de oameni există o medie evolutivă, care este în adevăr ereditară și reprezintă nivelul de progres organic. Acea medie are tendința de a se păstra, mai mult sau mai puțin neschimbată; abaterile, în plus sau în minus, au tendința de a se compensa. Așa, bunăoară, cînd un individ dintr-o generație oarecare depășește cu mult media ei organică, arătînd o superioritate excepțională, într-o direcție sau alta, copiii săi au tendința de a varia „în sensul contrar". S-a observat, în adevăr, că copiii oamenilor mari nu numai că nu se pot ridica la nivelul lor, dar încă rămîn sub nivelul mediu al generației din care fac parte. Talentele excepționale nu se moștenesc. Tendința „întoarcerii la medie" împiedică o asemenea transmitere ereditară a superiorității mai accentuate. O compensare organică analoagă, însă în sens invers, exprimă faptul că unii dintre oamenii ce s-au distins prin calități intelectuale deosebite au

avut părinți ce se găseau, din acest punct de vedere, sub media generației lor.

A doua cauză, care duce la aceleași efecte, este cea pe care o indică legea eredității ancestrale — a doua din cele formulate de naturalistul englez. Partea cea mai mare, în formarea structurii psihofiziologice a oamenilor, o au desigur ascendenții lor imediați, care sunt părinții. Din aceasta însă nu rezultă că partea cu care contribuie ascendenții lor mai îndepărtați este nulă. Numeroase observări, făcute de biologi, arată dimpotrivă că această din urmă parte, nu numai că este reală, dar poate juca uneori un rol însemnat. Atît Galton, cît și' succesorii săi Pearson, Weldon, Darbishire etc. au căutat să determine partea diferitelor generații de ascendenți în ereditatea fiecărui individ, prin așa-numita „biometrică". Acești învățați susțin că partea părinților este 1/2 — ceea ce dă, pentru fiecare dintr-înșii, o contribuție de 1/4. Celor patru bunici le revine o contribuție comună de 1/4 sau, pentru fiecare, de 1/16. Contribuția celor opt străbunici este de 1/8, adică, pentru fiecare de 1/64. Și așa mai departe, pînă la împlinirea unității întregi, ce reprezintă caracterul ereditar de care e vorba. De unde rezultă că un om de talent nu poate da copiilor săi decît un sfert din structura sa psihofiziologică ; restul îl primesc de la mama lor, pe de o parte, și de la ceilalți ascendenți, pe de alta. Iar experiența arată că acest „rest", care e de trei sferturi, nu favorizează de obicei dezvoltarea sfertului prim — nu favorizează adică dezvoltarea sau, cel puțin, păstrarea talentului patern. Ca să asigure „întoarcerea la medie", restul în chestie desfășură o acțiune „compensatoare", adică contrară.

Aceste vederi sunt, se înțelege, teoretice și pot fi, cum au fost de fapt, discutate. Ceea ce rămîne

indiscutabil este materialul de fapte, pe care se întemeiază și care tinde a dovedi că talentul, mai ales cînd se ridică la un nivel mai înalt, nu se moștenește.

S-ar putea, prin urmare, ca talentul să fie, de cele mai multe ori, o variație bruscă, individuală, o „mutație", cum zice naturalistul olandez De Vries, care a studiat îndeosebi variațiile de acest fel. În această ipoteză, talentul ar fi, în cazurile respective, înnăscut, dar nu ereditar. El ar apărea adică odată cu indivizii ce îl manifestează, dar n-ar fi moștenit de la ascendenții lor. Prevederea talentului, care am văzut că este imposibilă în practică, nu s-ár mai putea afirma, în asemenea cazuri, nici măcar în teorie. De altfel, chiar dacă am rămînea la ipoteza că talentul este ereditar, aceasta tot nu ne-ar ajuta prea mult să-l înțelegem. Atîta timp cît nu știm în ce constă structura psihofiziologică, pe care se întemeiază sau din care izvorăște talentul, nu ne-ar servi la mare lucru să știm că este ereditară.

De altfel, s-ar putea ca punctul de vedere structural să nu aibă, în studiul talentelor, importanța pe care i-o atribuim, în mod ipotetic, se înțelege. S-ar putea ca apariția talentelor să atîrne mai mult de variații ale funcțiunilor decît de variații ale structurilor la oamenii ce le manifestează. Am zis în adevăr că talentele nefiind, afară de rare excepții, ereditare, s-ar putea să fie, în majoritatea cazurilor, simple mutații. Aceste forme de variație însă — de variație bruscă și discontinuă — ce se produc din cînd în cînd la ființele vii în general, par a fi determinate mai mult de schimbări, puțin comune sau chiar cu totul neobișnuite, ce intervin în funcționarea organismelor respective. Asemenea schimbări ar fi, bunăoară, cele provocate de trau-

matisme, de mutilări, de creşteri sau de scăderi deosebit de accentuate ale cantităţilor de materii alimentare etc. Aşa cel puţin pare a rezulta din observările ce s-au făcut pînă acum asupra condiţiilor în care se produc mutaţiile sau, cu alte cuvinte, asupra cauzelor ce le dau naştere. Poate dar fi util să aruncăm o scurtă privire asupra acestui punct special al cercetărilor contemporane de biologie generală.

De vreme ce nu păreau a fi determinate, în mod ereditar, de structura biologică a ascendenţilor, în cazurile individuale în care se iveau, mutaţiile au luat la început o înfăţişare enigmatică, inexplicabilă. Ele nu erau prea departe — am putea zice — de a fi considerate ca fenomene fără cauză. O asemenea credinţă ar fi fost însă greşită. Tot ce se poate afirma, cu oarecare siguranţă, despre mutaţii este că, apărînd brusc, fără o acumulare lentă, anterioară, de modificări pregătitoare, ele se produc în mod spontan. Spontaneitatea însă nu exclude nicidecum cauzalitatea. Prin „generaţia spontană" bunăoară — atunci cînd această problemă preocupa îndeosebi pe biologi — nu se înţelegea nicidecum că apariţia pe pămînt a primelor fiinţe vii n-ar fi avut nici o cauză ; se înţelegea numai că ea n-a avut cauza „obişnuită" care este „procreaţia", că acele prime fiinţe vii n-au provenit adică din germeni de viaţă preexistenţi, ci au luat naştere prin simple transformări fizico-chimice ale lumii anorganice.

Biologii s-au apucat dar, în ultimii 25 de ani, să caute cauzele mutaţiilor. De Vries însuşi a crezut la început, în 1901, că ele ar putea reprezenta, în viaţa speciilor respective, o perioadă critică. O „cauză de variabilitate" s-ar ivi, la un moment dat, la anumite specii care fuseseră mai înainte stabile, reproducîndu-se, timp de nenumărate generaţii,

fără nici o schimbare. Deodată, fără ca ceva să fi permis să se întrevadă ceea ce avea să se întîmple, o instabilitate subită a unora din caracterele lor le transformă în specii „mutante". Noile generații cărora le dau naștere prezintă modificări, uneori numeroase, ale tipului lor primitiv. Ca să-și explice aceste „crize de variabilitate", De Vries a presupus mai întîi că ele ar putea fi provocate de „îmbătrînirea" speciilor respective. Prin modificarea spontană a unora din caracterele lor, speciile „mutante" și-ar căuta, în această ipoteză, regenerarea [1]. Ceva mai tîrziu însă, în 1905, revenind asupra cauzelor ce pot determina mutațiile, învățatul olandez s-a mărginit să le împartă, schematic, în două categorii : unele externe, altele interne. Iată propriile lui cuvinte : „Dacă mutabilitatea nu e o cauzalitate permanentă, ea trebuie să se fi produs într-o zi și, la origine, trebuie să fi avut o cauză exterioară ; întinderea mutabilității, variațiile posibile ce i se datoresc pot fi privite ca rezultînd din cauze interne ; determinarea însă a momentului cînd mutabilitatea devine activă nu poate să fie niciodată un efect al acestor cauze interne ; ea trebuie raportată la vreun factor extern, care, cînd va putea fi descoperit, va hotărî orientarea cercetărilor experimentale ce rămîn de făcut" [2].

De fapt cercetările s-au îndreptat, simultan, în ambele direcții : a cauzelor interne și a celor externe. Unii biologi au presupus că mutațiile ar consta în „disociații" de caractere, legate împreună printr-o „hibridație" sau încrucișare anterioară de

[1] Hugo de Vries, *Die Mutationstheorie*, Leipzig, 1901 (vol. I) și 1903 (vol. II). Ipoteza de care vorbim se găsește în vol. I ; autorul o formulează în treacăt, cu prilejul legii a VII-a privitoare la periodicitatea mutațiilor.

[2] H. de Vries, *Espèces et variétés*, p. 440.

varietăți diferite, înlăuntrul speciilor respective. Asemenea „hibridații" sau încrucișări duc, după legile lui Mendel, la reapariția unuia sau altuia din caracterele „independente", în cursul generațiilor ce urmează. Speciile „mutante" ar proveni din asemenea „hibridații" sau încrucișări ; un caracter „nou" care se ivește la ele nu e nou decît în aparență ; e numai un vechi caracter „independent" ce „reapare". Această ipoteză a fost susținută de școala „mendeliană", în frunte cu Bateson, Saunders, Verworn. Ea a fost combătută însă de Mac Dougal (Daniel Tremblay), cu argumente atît de serioase încît, cu toată încercarea lui Leclerc du Sablon de a le înlătura, dîndu-le o altă interpretare, au rămas în picioare. Dificultatea de căpetenie de care se lovește această ipoteză este că nu se pot stabili speciile elementare din încrucișarea cărora se presupune că ar fi ieșit speciile „mutante" [1]

Cunoscutul biolog francez Felix le Dantec a presupus că mutațiile se datoresc unor fenomene de „simbioză" a căror acțiune se desfășură alături de mecanismul obișnuit al adaptării cu mediul — mecanism ce este și rămîne, după el, principala cauză a formării speciilor. Și anume, un „microb simbiotic" ar interveni, la unele specii, în momentul fecundației și influențînd celulele germinative ar da naștere unor variații neașteptate, pe care nimic anterior nu le pregătise și nu le anunța. Obiecțiunea de căpetenie ce se ridică în contra acestei ipoteze este că generalizează acțiunea unei cauze de variabilitate care, în unele cazuri, poate să fie reală. Experiența ne arată în adevăr că sunt și alte cauze care pot produce asemenea efecte, fie în natură, fie în

[1] A se vedea, în această privință, L. Blaringhem, *Les transformations brusques des êtres vivants*, p. 176 și urm.

laboratoriile oamenilor de știință. Așa, bunăoară, ca să citâm un singur exemplu : Goodspeed și Olson, supunînd acțiunii razelor X cîteva specimene ale plantei „Nicotiana tabacum purpurea", au obținut numeroase mutații, privind forma frunzelor, culoarea florilor, dimensiunile ramurilor etc.

Alți biologi relevaseră, mai de mult, influența mutilațiilor asupra sexualității și văzuseră într-însa una din cauzele posibile ale mutațiilor. E. Bordage și L. Blaringhen au lucrat mai ales în această direcție. Cel dintîi a observat că exemplare ale arborelui tropical „Carica Papaya" care făceau flori mascule, dacă li se rupeau unele ramuri, în momentul cînd urmau să înflorească, făceau muguri femeli. Cel de-al doilea a studiat îndeosebi, din acest punct de vedere, porumbul, cînepa, spanacul, cu rezultate analoage. La această din urmă plantă, bunăoară, a obținut pe o tulpină femelă, prin mutilări, flori hermafrodite [1]. Concluzia la care au dus aceste cercetări, după Blaringhem, a fost, cu propriile lui cuvinte, următoarea. „Traumatismele violente care distrug uneori individul [2] provoacă adesea o supraabundență de lăstare, ale căror organe : tulpine, foi, flori și fructe prezintă deviații considerabile de la tipul specific și constituiesc adevărate monstruozități. Grație mutilărilor, cele mai multe vegetale pot fi puse în starea de „înnebunire" (peuvent être mises dans l'état d'affolement), care este pentru horticultori perioada din viața speciilor respective în care pot obține varietăți noi [3]. Iar asupra modului cum se construiesc aceste varietăți —

[1] Cf. *Blaringhem, Mutation et traumatismes*, p. 126.
[2] E vorba de plante. Blaringhem e botanist.
[3] Blaringhem, *Les transformations brusques des êtres vivants*, p. 303

care uneori devin specii noi, autorul adaugă : „Printre plantele pe care mutilările le-au pus în starea de «înnebunire»— stare ce corespunde unui *dezechilibru* al tipului mediu — un oarecare număr prezintă anomalii parţial ereditare. În descendenţa lor, acestea procură, alături de unele anomalii grave şi de plante normale care şi-au regăsit echilibrul ancestral, şi cîţiva rari indivizi care prezintă anomalii uşoare. Acestea din urmă sunt complet ereditare şi construiesc varietăţi noi şi stabile“ [1].

Să ne punem, acum, întrebarea : cum lucrează mutilările de felul celor pe care le-am văzut, pentru ca să producă efectele pe care le produc ? Ele determină, zice Blaringhem, o stare de „înnebunire“, care corespunde unui „dezechilibru“. Este evident însă că înainte de a provoca modificări anatomice sau structurale ale organismelor respective, acest dezechilibru nu poate să constea decît într-o tulburare fiziologică sau funcţională, mai mult sau mai puţin profundă. Ca să precizăm această idee, să luăm una din funcţiunile de căpetenie ale vieţii organice, cum este nutriţia, şi să arătăm că variaţii mai accentuate ale ei pot să producă efecte analoage cu ale mutilărilor. Cazul cel mai probant, în această privinţă, este desigur acela al varietăţilor de mac, la care se poate obţine transformarea bruscă a staminelor în carpele, fie prin mutilări, fie printr-o nutriţie mai abundentă, într-un teren mai bine îngrăşat. Dacă, bunăoară, luăm cîteva specimene din varietatea „Papaver bracteatum“ şi, în momentul cînd bobocii florilor sunt încă învăluiţi în bractee,

[1] Ibid., p.303. Am citat în întregime acest pasagiu şi am subliniat cuvîntul dezechilibru fiindcă ne vor fi de folos mai tîrziu, cînd vom examina, în a doua serie de studii din volumul de faţă, ideea lui Charles Nicolle, că la originea talentelor stau de obicei încrucişeri de rase.

le tăiem tulpinele de la suprafața solului, lăstarele noi, care „dau" pe urmă, fac flori ce au, toate, două-trei stamine transformate în carpele. Același efect însă îl putem obține la specimene din varietatea „Papaver somniferum", care au fost cultivate într-un pămînt special îngrășat, așa încît au putut beneficia de o nutriție excepțional de favorabilă [1].

Pe o scară mai întinsă a studiat condițiile externe ale mutațiilor botanistul german G. Klebs. El a relevat de asemenea influența nutriției, care e diferită la diferitele categorii de plante, dar e totdeauna însemnată, fie în conservarea stabilității, fie în determinarea variabilității lor. Așa, bunăoară, o ciupercă miceliană și acvatică din genul „Saprolegnia" poate fi menținută un timp îndelungat într-o stare pur vegetativă, poate fi împiedicată adică să-și formeze organele de reproducere, care sunt proprii, prin reînnoirea continuă a mediului nutritiv. Aceste organe apar, la ciuperci și la alge, în general, atunci cînd conținutul de săruri minerale sau de substanțe organice al mediului nutritiv scade, atunci cînd adică se produce la organismele respective o denutriție, mai mult sau mai puțin accentuată. La alge se adaugă o condiție suplimentară : apariția stării sexuale poate fi provocată de o scădere mai simțită a intensității luminii.

Pornind de la aceste constatări, Klebs a făcut încercări de „metamorfoză experimentală" la unele specii vegetale superioare. Așa, bunăoară, a izbutit să înlocuiască florile obișnuite cu „rozeta de foi", la unele specimene de „Sempervivum", modificîndu-le nutriția, supunîndu-le unui regim „abundent", pe un teren îngrășat anume și bine udat. La același

[1] Blaringhem, *Les transformations brusques des êtres vivants*, p. 304.

rezultat se poate ajunge însă micşorînd intensitatea luminei prin sticle colorate, de diferite nuanţe — culorile fiind indiferente. Alte specii de plante sunt sensibile, din acest punct de vedere, numai la anumite colori. La specimenele de „Sedum spectabile" bunăoară, rozetele de foi înlocuiesc florile numai dacă sunt puse într-o seră cu sticle albastre [1].

Alţi biologi au studiat influenţa temperaturilor asupra apariţiilor mutaţiilor. Goldschmidt, Jollos şi Rozizky au supus larve de „Drosophila" unei temperaturi mai ridicate, de 37° — cea obişnuită, la care fuseseră menţinute, pînă în momentul experienţei, fiind numai de 25°. Muştele. ce au ieşit din larvele respective păreau mai puţin viabile : dedeau un procent mai mare de mortalitate şi erau mai puţin fecunde sau chiar sterile ; în schimb, prezentau variaţii somatice mai mult sau mai puţin vizibile, care luau la descendenţa lor caracterul unor mutaţii capabile să dea naştere unor varietăţi nouă [2].

Este evident că mutaţiile ce se produc în aceste diferie cazuri, sub diferitele influenţe pe care le-am văzut, ale mutilaţiilor, ale variaţiilor nutriţiei, ale razelor X sau ale unei oscilaţii neobişnuite de temperatură, se datoresc, în fond, modificărilor fiziologice sau funcţionale pe care le determină influenţele de acest fel. Întrucît dar am zis că apariţia talentelor se poate compara, în majoritatea cazurilor, cu aceea a mutaţiilor, putem presupune că la originea lor stau de asemenea modificări analoage.

Această presupunere găseşte un sprijin preţios în modul cum consideră psihologii funcţiunile sufleteşti superioare. Încercările de a localiza aceste func-

[1] G. Klebs, *Künstliche Metamorphosen*, Halle, 1906.
[2] L. Cuénot, *La Génèse des espèces animales*, 3-me ed., Paris, 1932.

țiuni, de a le lega adică de anumite structuri, s-au lovit de dificultăți foarte mari. Rezervele pe care le impun aceste dificultăți își găsesc, bunăoară, expresia în cuvintele lui Aug. Tournay, autorul capitolului despre *Fiziologia specială a sistemului nervos*, din *Noul tratat de psihologie* al lui G. Dumas. Trecînd în revistă diferențierile histologice care transformă scoarța cerebrală într-o vastă colecție de „organe individuale", avînd, fiecare, o „situație determinată" și o „structură specifică", acest învățat zice : „Prudența ne comandă să nu atribuim acestor teritorii, de întindere atît de mică și cu frontiere atît de fine, decît funcțiuni cu totul elementare... Nimic nu ne autorizează să stabilim niște «centri psihici» circumscriși, niște «organe de cugetare»... Întru cît ne-ar fi îngăduit să ne depărtăm, în ceea ce privește mai ales funcțiunile superioare de ordine intelectuală, de concepția care ar considera ca centru psihic global creierul, în întregimea lui, e mai bine să ținem numai la localizări foarte largi, numai la recunoașterea unei părți preeminente a unor anumite regiuni"... [1]. În adevăr, zice la rîndul său fiziologul german K. Brodmann, procesele psihice superioare „nu pot fi produsele unor centri unitari din punct de vedere morfologic și fiziologic ; diferențierea, modalitățile, gradele și nuanțele proceselor superioare ale conștiinței nu sunt decît expresia unei variabilități infinit de mari de colaborări funcționale de organe corticale izolate. Posibilitatea unor astfel de combinări, variabile și multiple, rezultă din faptul stabilit că suprafața scoarței cerebrale se compune din numeroase organe morfologice speciale. De vreme ce, cu fiecare organ nou,

[1] G. Dumas, *Nouveau traité de psychologie*, Paris, 1930, t. I, p. 287.

posibilitățile de combinare se ridică la o putere nelimitată, ne este îngăduit să considerăm această organizare topografică mai bogată a suprafeței corticale, la unele mamifere și îndeosebi la om, ca fiind una din bazele dezvoltării lor psihice superioare..." [1].

„Biopsihologul" elvețian Bleuler, autorul unui sistem de „psihologie mnemistică", face constatări analoage și ne dă și explicarea lor. „Noțiunile noastre — chiar și cele mai simple în aparență — sunt prelucrări complicate de impresii senzoriale ce, dată fiind contopirea generală a tuturor funcțiunilor psihice, nu pot fi localizate, în mod special, nicăieri". Iar mai departe adaugă: „cu cît cugetarea devine mai abstractă, cu atît poate fi mai puțin legată de vreo localizare și cu atît mai mult trebuie să utilizeze întreaga scoarță cerebrală" [2].

Aceste afirmări ale învățaților citați se lămuresc poate mai bine la lumina ideilor lui G. Bohn, cunoscutul psihilog francez. În cartea sa *La naissance de l'intelligence*, acest învățat ne arată de ce o viață sufletească mai dezvoltată n-a putut apărea, în seria animală, decît o dată cu apariția creierului, ca organ central al sistemului nervos. În lipsa unui asemenea organ, senzațiile nu se pot fixa — nu se pot, în orice caz, înmagazina — și memoria nu se poate constitui. Fără memorie însă nu e posibilă combinarea senzațiilor și, mai ales, a surogatelor lor, care sunt reprezentările și noțiunile. Iar fără aceste combinări nu sunt posibile funcțiunile psihice superioare, ca imaginația și invenția pe de o parte, judecata și raționamentul pe de alta, cu toate formele pe care

[1] K. Brodman, *Vergleichende Lokalisationslehre der Grosshirnrinde*, Leipzig, 1909, p. 303.

[2] Eugen Bleuler, *Naturgeschichte der Seele*, II-a Aufl., Berlin, 1932, p. 244, 245.

le iau și cu toate creațiile la care duc. O ființă lipsită de memorie ar trăi numai în prezent ; neputînd avea nici o idee de ceea ce a fost sau de ceea ce a făcut mai înainte, ar începe veșnic, în toate, de la capăt. O asemenea ființă ar fi, în fiece moment, la *prima* încercare de a cunoaște lumea înconjurătoare sau de a se adapta cu fenomenele ei. Iar această „primă încercare", veșnic repetată, ar rămînea pururea tot atît de rudimentară și de insuficientă fiindcă „experiența" nu s-ar putea constitui și nu s-ar putea îmbogăți printr-o acumulare de constatări ce ar presupune păstrarea lor.

Este incontestabil că și la animalele la care nu există un creier propriu-zis, sistemul nervos poate conserva într-o oarecare măsură urmele excitațiilor primite din afară. Dar aceste impresii reținute — ca să nu zicem amintiri — ale nevertebratelor cu un sistem nervos diferențiat, rămînînd împrăștiate în diferitele părți ale corpului lor, nu se pot combina decît foarte greu și prea puțin. De aceea, viața psihică a vietăților de acest fel se reduce mai mult, dacă nu exclusiv, la acte reflexe și la instincte. Iar dacă unora dintre insecte li se poate atribui o oarecare inteligență, este poate fiindcă organele vizuale, care sunt la ele bine dezvoltate, le permit să aibă o pluralitate de senzații, concentrate în aceleași puncte ale sistemului lor nervos, așa încît unele din combinările ce constituiesc funcțiunile intelectuale elementare devin, oarecum, posibile.

Se înțelege acum că dezvoltarea treptată a creierului, în seria animală, a însemnat, pentru ființele respective, o complicare treptată a structurilor, în anumite părți, cel puțin, ale sistemului lor nervos. La originea acestor modificări structurale au trebuit să stea însă, de cele mai multe ori,

variații funcționale. Și anume, schimbările ce se produceau, treptat, din cauza evoluției geologice a pămîntului, în condițiile de existență ale ființelor vii, reclamînd din partea lor sforțări noua de adaptare, le impuneau funcțiuni noua, care produceau, în mod subsecvent, schimbări în structura lor organică. Poate că principiul biologic cunoscut : funcțiunea face organul, nu trebuie luat în mod absolut. Poate că sunt și variații de structură ce se produc pe alte căi. Pe lîngă „influența mediului", de origine lamarckiană, pe care o considera ca fiind principala cauză a variațiilor organice. Darwin mai admitea, totuși ca o cauză secundară a lor, o oarecare „tendință internă" către variabilitate, pe care ar poseda-o numeroase ființe vii. Un biolog german cunoscut, A. Weismann, a dat acestei „tendințe" o formulă mai precisă : ea ar consta în amestecul inevitabil al „plasmelor ancestrale", în fenomenul reproducerii sexuale. Generalizînd această ipoteză, învățatul german a susținut că principala cauză a variațiilor organice ar fi „panmixia plasmelor ancestrale" ; influența mediului produce și ea variații, care însă nu se transmit prin ereditate. Nu putem intra în analiza acestei păreri, care ne-ar depărta prea mult de obiectul cercetării noastre. Ne mărginim numai să menționăm faptul că ea a fost foarte discutată. Un adversar de căpetenie al ei a fost, în filosofie, Herbert Spencer ; în biologie, adversarii ei au fost mult mai numeroși. Influența mediului sau a factorilor externi, cărora li se dă de preferință numele de „factori primari", a fost reluată și susținută cu tărie de o sumă de învățați, ca W. Roux, șeful școalei „biomecanice" în Germania, A.

Giard și F. Le Dantec în Franța, Packard și Cope în America etc. Biologia e încă la început și nu putem ști ce surprize ne rezervă cercetările ei viitoare. În starea ei actuală însă, principiul menționat — funcțiunea face organul — pare a domina încă înțelegerea mecanismului morfogenetic la toate ființele vii.

Că, de altfel, funcțiunile psihice superioare pot varia, și încă mult, în limitele acelorași structuri nervoase, la aceiași oameni, ne-o poate arăta endocrinologia. S-a constatat, anume, că turburarea secrețiunilor interne ale unora sau altora din glandele endocrine poate produce modificări considerabile ale vieții sufletești. Dumas citează, bunăoară, în *Psihologia* sa, cazul unei fete de 15 ani care suferea de mixoedem și care se afla în tratamentul unei clinici din Paris. Ceea ce impresionase mai ales pe părinți, pe lîngă unele neajunsuri fizice, fusese scăderea vizibilă a unora din funcțiunile psihice ale bolnavei, ca atenția și memoria ; lumea înconjurătoare n-o mai interesa ; curiozitatea, atît de mare la copii, dispăruse aproape cu totul. Întrucît mixoedemul atinge glanda tiroidă, s-a presupus o scădere a secrețiunilor acestei glande și s-a încercat un tratament cu extracte tiroidiane. Efectul, nu numai din punctul de vedere corporal, ci și din cel sufletesc, a fost surprinzător. Funcțiunile intelectuale ce scăzuseră atît de mult și-au reluat nivelul normal. Și e caracteristic faptul că întreruperea tratamentului provoca recidive; fața redevenea indiferentă și apatică. Iar psihologul francez care a studiat acest

caz îndeosebi, adaugă : „cercul ideilor ei se mic-șora atunci considerabil“ [1].

Asemenea influențe asupra vieții sufletești mai pot avea și alte glande endocrine. Vom arunca ceva mai departe, în altă ordine de idei, o privire mai cuprinzătoare asupra influențelor de acest fel. Acum ne putem mărgini să constatăm că variațiile secrețiunilor interne pot face să varieze nivelul funcțiunilor psihice, ridicîndu-l sau coborîndu-l, în limitele acelorași structuri cerebrale. Dacă dar considerăm talentul, de orice fel ar fi el, ca constînd într-o înălțare la un nivel neobișnuit a unui anumit complex funcțional al vieții sufletești, ne este îngăduit să ne închipuim că la originea lui stă, poate, o modificare excepțională a unora sau altora din secrețiunile interne.

Ca să putem deci descoperi — sau cel puțin întrevedea — cauzele ce ar putea să producă asemenea efecte, trebuie să cercetăm mai întîi ce anume funcțiuni — și în ce anume proporții — ar putea să compună complexurile sufletești ce trebuie să stea la baza acelor „predilecții“ pentru anumite forme de activitate și acelor „posibilități“ de a se distinge într-însele, pe care le-am considerat mai sus ca alcătuind, în esență, talentele. În acest scop, trebuie să examinăm cîteva din atitudinile de căpetenie ale omului în fața lumii, și din îndeletnicirile lui mai însemnate în mijlocul fenomenelor ei. Am zis : cîteva numai, ca să evităm dezvoltări prea întinse, care ne-ar lua prea mult timp.

[1] G. Dumas, *Traité de psychologie*, vol. II, p. 1081.

Capitolul VII

DIRECȚII DE ACTIVITATE ȘI CONDIȚII FUNCȚIONALE

I. Originea biologică a vieții sufletești pare a fi admisă astăzi de mai toată lumea, chiar și de unii din filosofii ce mai practică încă vechile metode metafizice. Cei mai mulți dintr-înșii urmează poate, în această privință, exemplul unui mare înaintaș. Schopenhauer, anume, zicea că Voința, în acele forme de „obiectivare" a ei, ale căror manifestări trebuiau să fie mai complicate, și-a aprins „lampa inteligenței" pentru ca să poată vedea mai bine ceea ce avea de făcut și să se poată astfel realiza în chip mai desăvîrșit. Herbert Spencer a dat aceleiași idei un aspect mai pozitiv, căutîndu-i întemeierea în domeniul biologiei. Viața constă, pentru el, într-o continuă adaptare a raporturilor interne, ale fenomenelor ce se produc înlăuntrul ființelor vii, cu raporturile externe, ale fenomenelor ce se desfășură în mediul lor ambiant. La început această adaptare s-a făcut în mod automatic și inconștient, pe calea actelor reflexe și instinctive, fiindcă raporturile ce urmau a se potrivi unele cu altele erau, relativ, simple și omogene. Pe măsură ce însă ființele vii s-au dezvoltat și s-au complicat, ajungînd să aibă nevoi mai numeroase și mai variate, adaptarea cu condițiile de existență nu s-a mai putut face cu aceeași ușurință, în mod direct și mecanic. Atunci au intervenit conștiința și reflexiunea. Întrucît nevoile lor organice nu se mai puteau satisface, ca mai înainte, imediat și automatic, ființele vii au fost

silite, cum zicea Schopenhauer, să-şi aprindă o lampă, ca să vadă mai bine dificultăţile. Această lampă a fost conştiinţa. Pe de altă parte, mai multe posibilităţi de adaptare a raporturilor interne cu cele externe prezentîndu-se, de cele mai multe ori, simultan, era nevoie de o alegere a celor mai utile dintr-însele, a acelora adică ce făceau posibilă satisfacerea mai uşoară şi mai repede a nevoilor organice respective. Această alegere a constituit cea dintîi formă sub care s-a manifestat inteligenţa.

Se ştie, în adevăr, cum au luat naştere, după Spencer, prin dezorganizarea instinctului, primele licăriri ale funcţiunilor psihice, cărora li s-a dat mai tîrziu, cînd au luat forme mai consistente, numele de memorie şi raţiune. În acţiunea instinctivă, care nu se mai deosebeşte de cea reflexă decît printr-o mai mare complexitate, coordonarea impresiilor senzoriale şi a contracţiunilor musculare se face în mod automatic. Cu dezvoltarea treptată a vieţii însă, care constă într-o complicare necontenită a ei, vine un moment cînd coordonarea de care e vorba nu se mai poate realiza în acelaşi mod. În asemenea cazuri, fiinţele vii nu mai trec imediat la acţiune. O ezitare se produce fiindcă o alegere se arată necesară între diferitele mişcări posibile, spre a utiliza pe cele ce ar corespunde mai bine impresiilor senzoriale respective. Aceste momente de ezitare, de suspendare a acţiunii constituiesc începutul dezorganizării instinctului — şi într-însele apar primele rudimente ale funcţiunilor psihice de care vorbim. În adevăr, sub influenţa impresiilor senzoriale, mişcările legate, în mecanismul instinctului, de ele încep să se schiţeze în organele corespunzătoare. Ele sunt însă oprite, în momente de ezitare, de suspendare

a acțiunii și nu se pot realiza efectiv. Cît timp rămîn sub această formă, numai incipientă, ele se traduc în conștiință prin stări mai slabe, mai palide, mai șterse decît cele pe care le produc mișcările efectiv realizate. Ele rămîn adică în conștiință ca mișcări numai posibile, numai concepute sau reprezentate. Și fiindcă acele mișcări nu sunt nouă — sunt mișcările ce au urmat totdeauna, în cazurile de care e vorba, după impresiile senzoriale ce le preced — reprezentările lor iau o înfățișare familiară sau cunoscută; ele se prezintă cu alte cuvinte ca amintiri. Căci amintirile, în general, nu sunt, în fond, altceva decît începuturi de excitație nervoasă a celulelor respective — începuturi ce nu se desăvîrșesc și nu ajung atît de puternice ca atunci cînd obiectele ce le produc sunt prezente. Memoria nu e altceva decît funcțiunea grație căreia ne dăm seama de aceste începuturi de excitație și le recunoaștem ca corespunzînd unor obiecte ce au fost altădată prezente. Ca o dovadă că memoria a ieșit din transformarea instinctului, ne poate servi, după filosoful englez, faptul că se poate transforma ea însăși, la rîndul ei, în instinct. Automatizarea amintirilor și mecanizarea mișcărilor corespunzătoare sunt destul de cunoscute. Pianistul care execută o bucată muzicală complicată nu mai are conștiința clară și distinctă a nici uneia din notele pe care le citește în text și a nici uneia din mișcările pe care le face cînd atinge clapele instrumentului; el nu mai e preocupat decît de „sensul" bucății pe care o redă; citirea notelor și desfășurarea mișcărilor sunt instinctive; și una și alta se întemeiază însă, în fond, pe acte de memorie ce nu mai funcționează ca atare.

A doua funcțiune psihică nouă ce iese din dezorganizarea instinctului, am zis că este, după Spencer, deliberarea intelectuală sau rațiunea. În adevăr, în momentul cînd combinările de impresii și de mișcări, devenind prea complexe sau trebuind să ia forme schimbate, nu se mai pot coordona în mod automatic, o ezitare se produce, în timpul căreia acțiunea rămîne suspendată. Din această stare de îndoială, ființele vii nu pot ieși decît alegînd, între diferitele mișcări posibile, pe cele ce ar corespunde mai bine impresiilor senzoriale pe care le au. Iar această alegere nu se poate face decît prin cumpănirea foloaselor pe care le prezintă diferitele mișcări — foloase ce lucrează, din punct de vedere intelectual, ca motive de alegere sau, cu alte cuvinte, ca argumente. Trecerea în revistă a motivelor sau argumentelor de acest fel și cîntărirea greutății lor relative alcătuiesc un proces de deliberare intelectuală sau un raționament. De unde se vede că linia de demarcație pe care unii psihologi o trag între instinct și rațiune este fictivă. Ca forme ale vieții psihice, atît instinctul cît și rațiunea fac, din punct de vedere biologic, unul și același lucru : adaptează raporturile interne cu cele externe. Deosebirea stă numai în faptul că instinctul coordonează combinări mai simple, mai constante și mai frecvente, de impresii și mișcări, pe cînd rațiunea coordonează combinări mai complexe, mai variabile și mai rare. Chiar și atunci cînd combinările de impresii și mișcări sunt, relativ, simple, noutatea lor, aspectul lor insolit, deosebirea lor prea mare de ceea

ce a mai fost împiedică coordonarea instinctivă și impun pe cea rațională [1].

Idei analoage găsim la o sumă din filosofii și din psihologii contemporani. Așa, bunăoară, Bergson, împrumutînd de la Spencer, sub influența căruia a stat la început, punctul de vedere biologic, susține că rolul de căpetenie al inteligenței este numai să dea oamenilor, în diferitele situații în care îi pune viața practică, mijlocul „de a ieși din încurcătură" (le moyen de se tirer d'affaire). El admite de asemenea că, deasupra actelor reflexe și instinctive, conștiința se constituie, propriu vorbind, atunci cînd funcționarea lor încetează de a mai fi automatică. Conștiința apare, după el, atunci cînd un obstacol, împiedicînd executarea „mecanică" a unei acțiuni obișnuite, provoacă reprezentarea (débouche la représentation). [2] Iar psihologul francez Delacroix, călcînd pe aceleași urme, zice că noi nu gîndim, propriu vorbind, decît „în fața unei dificultăți" [3].

Reluînd aceste idei, un psiholog german, Bühler, le caută originea într-o observare incidentală a lui Kant. În micul studiu, aproape uitat astăzi, asupra „boalelor capului", filosoful din Königsberg susținea că inteligența este și rămîne normală, în viața practică, în măsura în care își manifestă și își păstrează caracterul empiric. Ea trebuie să fie și să rămînă conformă cu experiența. Spiritul omenesc e prin urmare „sănătos" atunci cînd simte, judecă și hotărăște „potrivit cu experiența" (er-

[1] Dezvoltarea acestei concepții o pot găsi cititorii în volumul al V-lea al lucrării mele *Istoria filosofiei contemporane* (notă adăugată la ediția a doua).

[2] Bergson, *Evolution créatrice*, p. 156.

[3] Delacroix, *Le langage et la pensée*, p. 98.

fahrungsmässig) și bolnav, atunci cînd se depărtează sau chiar se înstrăinează de ea [1]. Din punct de vedere practic însă experiența constă, de cele mai multe ori, în încercări. Bühler ajunge astfel să definească inteligența ca fiind facultatea de a încerca cu idei, în loc de a mai încerca, cum fac animalele cărora această facultate le lipsește, cu mișcări [2]. În studiul amintit, Kant zisese, cu alte cuvinte, același lucru. După el, inteligența ar avea să „prețuiască" posibilitatea de a ne satisface dorințele, în raport cu un scop pe care ni-l reprezentăm, precum și mijloacele ce-ar putea duce la realizarea lui.

Ca să înțelegem mai bine aceste afirmări, să comparăm modul cum caută să ajungă la scopurile, pe care le urmăresc, animalele pe de o parte și oamenii pe de alta. Să ne închipuim, ca în exemplul psihologului german, un cîine, închis într-o odaie din care ar vrea să iasă, și care caută să deschidă ușa. El a observat că ușa se deschide cînd stăpînul său pune mîna pe clanță. Dar cîinele nu știe ce anume face stăpînul său cu clanța. El e dar silit să încerce și face, în acest scop, diferite mișcări. Se ridică pe picioarele dindărăt, atinge, cu picioarele dinainte, clanța, o împinge înspre ușă, o trage înspre el, fără nici un folos. După mai multe încercări neizbutite însă, picioarele lui apasă, pur și simplu, pe clanță ; ea se apleacă și atunci ușa se deschide. Ca să ajungă adică la scopul propus, animalul, în căutarea mij-

[1] Kant, *Versuch über die Krankheiten des Kopfes*, *Werke*, Bd. X, p. 5—22.

[2] Karl Bühler, *Der Ursprung des Intellekts*, în *Die Naturwissenschaften*. Heft, 8, 1921, p. 148. Această definiție este admisă și de Herzberg, în cartea de care ne-am ocupat mai sus. Cf. *op. cit.*, p. 34.

loacelor, a trebuit să încerce cu mișcări ce puteau fi mai numeroase și mai variate decît cele ce s-au arătat necesare în cazul luat ca exemplu, reclamînd mai mult timp și o mai mare cheltuială de energie. Să ne închipuim acum un copil care vede într-o grădină o floare ce-i place și ar voi s-o aibă. El nu face cum a făcut cîinele. Nu se pune imediat în mișcare ca să încerce, în diferite chipuri, să ajungă, direct, la scop. El stă și se gîndește mai întîi, cum ar fi mai bine să procedeze. În ce constă însă gîndirea lui? În reprezentarea succesivă a diferitelor mijloace pe care le-ar putea întrebuința, ca să ajungă la scopul dorit. Cînd și le reprezintă însă, pe rînd, copilul le prețuiește, în mintea lui, și eficacitatea. El respinge astfel, unul după altul, pe acelea ce nu i se par destul de potrivite, fără să le mai traducă în fapt. În cele din urmă, ajunge să-și reprezinte unul, ce i se pare că ar trebui să-i asigure succesul. Și atunci, luminat de aceste încercări mintale, trece la acțiune. Așa, bunăoară, ca să traducem în termeni concreți această analiză abstractă, copilului îi vine mai întîi ideea să bage mîna printre zăbrelele gardului ce împrejmuiește grădina; dar își dă seama numaidecît că floarea e prea departe și n-ar ajunge pînă la ea. Îi vine apoi ideea să sară gardul; dar observă că pe deasupra zăbrelelor se întinde o sîrmă ghimpată ce l-ar putea răni sau i-ar sfîșia hainele. În perplexitatea lui își aduce aminte, în sfîrșit, că a văzut odată un grădinar culegînd fructele dintr-un pom înalt cu o prăjină lungă, la capătul căreia era fixat un cîrlig de sîrmă. Acest mijloc i se pare că i-ar putea servi și lui; caută dar o sîrmă, o îndoiește, o fixează pe un băț lung pe care îl introduce printre zăbrele, apucă floarea, o rupe de pe tulpină și o scoate afară. Pe cînd așa-

dar cîinele încerca, în mod mecanic, cu mișcări reale, copilul încearcă, în mod inteligent, cu reprezentări mintale ale mișcărilor posibile. Iată, lămurit printr-un exemplu, sensul definiției de mai sus, că inteligența este facultatea de a încerca cu reprezentări.

II. Din acest punct de vedere, mecanismul actelor intelectuale, în general, presupune intervenirea și colaborarea a trei factori psihici diferiți. Întîi, ca punct de plecare, o pornire afectivă, în exemplul de care ne-am servit, dorința copilului de-a avea floarea din grădină. Al doilea, intrarea în activitate a imaginației ; în exemplul de care ne-am servit, diferitele „idei" ce-i vin copilului și care nu sunt, cum am zis, decît reprezentări ale unor acțiuni posibile, adică imagini. Al treilea, în sfîrșit, intervenirea discernămîntului critic ; în exemplul de care ne-am servit, chibzuiala copilului care examinează, pe rînd, diferitele reprezentări ale acțiunilor posibile — le „prețuiește", cum zicea Kant, spre a putea „alege", cum zicea Spencer, pe una dintr-însele. El descoperă astfel neajunsurile cîtorva, pe care le înlătură, fără a le mai încerca efectiv, și se convinge în cele din urmă de foloasele aceleia pentru punerea în aplicare a căreia se hotărăște.

Tot așa, dacă vom examina desfășurarea vieții noastre active în general, vom găsi la temelia fiecăreia din formele ei, care pot fi atît de diferite, contribuția acestor trei factori comuni, care sunt : pornirile afective, jocul imaginației și operațiile discernămîntului critic. Complexul lor poate, evident, să varieze, în ceea ce privește proporțiile și însemnătatea relativă a elementelor componente ; dar nu poate lipsi nicăieri. Fără o pornire afectivă,

imaginația n-ar putea fi pusă în mișcare; fără intervenirea imaginației, pornirea afectivă s-ar putea descărca în mișcări dezordonate și, în majoritatea lor, cel puțin inutile; fără discernămîntul critic, în sfîrșit, toate reprezentările de acțiuni posibile, chiar și cele mai puțin potrivite, ar putea fi întrebuințate, cu o mare pierdere de timp și de energie, ca mijloace de a ajunge la scopurile urmărite. Activitățile omenești ar înceta adică de a mai fi ceea ce sunt. Oamenii s-ar întoarce pur și simplu în rîndul animalelor, fiindcă ar lucra, în fond, întocmai ca ele.

Se înțelege acum de la sine că factorii de care vorbim pot lua — și iau de fapt — proporții și însemnătăți diferite, înlăuntrul complexurilor pe care le alcătuiesc, după formele de activitate la temeliile cărora stau. Atunci cînd, bunăoară, într-unele din acele complexuri predomină pornirile afective și jocul imaginației, avem, după cazuri, la oamenii respectivi, structurile sufletești religioase sau artistice și, firește, direcțiile corespunzătoare de activitate. Cînd însă, în altele din acele complexuri, predomină mai mult discernămîntul critic avem, după cazuri la oamenii respectivi, mentalitățile științifice sau filosofice și, firește, direcțiile corespunzătoare de activitate. Să examinăm mai de aproape această primă deosebire, încă prea vagă, fiindcă e prea generală. Vom ajunge astfel, poate, să determinăm ceva mai precis condițiile funcționale de care atîrnă direcțiile de activitate, atît de diferite, ale diferiților oameni.

III. Să începem cu acea formă, străveche și obștească, a vieții sufletești a omenirii, care este religia. La originea ei au trebuit să stea porniri afective numeroase, care au variat desigur după

locuri, timpuri și împrejurări, dar care au trebuit să fie, pretutindeni și totdeauna, adînci și imperioase. Cea dintîi dintr-însele a fost, după toate probabilitățile, teama. În fața naturii cu proporții uriașe, care lua uneori aspecte spăimîntătoare și ale cărei fenomene îi puneau adesea viața în primejdie, omul primitiv s-a temut, fiindcă era silit să constate că existența sa era la discreția unor puteri ce îl depășeau cu mult și pe care nici măcar nu le cunoștea. El a simțit atunci nevoia să-și închipuiască acele puteri sub forme care să-i permită să se teamă mai puțin de ele, care să-i permită anume să spere că ele ar putea fi înduplecate să nu-i facă rău sau chiar să-i facă bine. Omul primitiv s-a văzut astfel împins să-și reprezinte natura ca asemenea cu el însuși, dacă nu chiar sub forme umane. El a însuflețit lucrurile ei neînsuflețite, atribuindu-le simțire și voință, pentru ca să le facă accesibile rugăciunilor, darurilor și, eventual, amenințărilor sale. Așa a luat naștere, mai întîi, fetișismul — acea primă fază a vieții religioase a omenirii, în care se presupunea că în fiecare lucru din natură se găsea o putere supranaturală sau divină. Mecanismul sufletesc ce dusese la constituirea ei era foarte simplu; un sentiment primordial, teama, pusese în mișcare imaginația, iar jocul ei fusese călăuzit de un sentiment adițional, care era speranța. Al treilea factor pe care l-am văzut mai sus, adică discernămîntul critic, a intervenit apoi și el, spre a provoca evoluția acestui mod de a concepe natura. Observînd asemănările și deosebirile dintre fenomene, omul a început să le grupeze în clase. Constatînd apoi ordinea relativă ce domnea înlăuntrul fiecărei clase, și-a zis că ea nu poate fi rezultatul mai multor puteri supranaturale care, di-

ferite fiind și lucrînd independent unele de altele, ar fi putut să impună fenomenelor respective o desfășurare haotică. El a ajuns astfel să considere fiecare clasă de fenomene — fiecare din marile categorii ale naturii cel puțin — ca guvernată de o singură voință divină. Așa a luat naștere politeismul. Continuîndu-și, în sfîrșit, acțiunea, discernămîntul critic a făcut pe oameni să întrevadă solidaritatea diferitelor clase de fenomene și unitatea naturii. Ei au ajuns atunci să-și închipuiască lumea ca atîrnînd, în totalitatea ei, de o voință supranaturală unică. Așa a luat naștere monoteismul.

Viața religioasă a omenirii, așa cum se desfășoară în marea majoritate a cazurilor, presupune un anumit echilibru al factorilor complexului psihic ce stă la baza ei. Nu putem, firește, să „dozăm" exact acel echilibru ; nu suntem în măsură să determinăm, cantitativ, proporția factorilor lui componenți. Semnul lui distinctiv este însă că oamenii la care există sunt mulțumiți cu viața religioasă tradițională, urmează formele ei colective și nu caută să le depășească prin sforțări individuale. La o mică minoritate de oameni însă echilibrul în chestie pare a fi turburat. Ei nu se mulțumesc cu ritualul obișnuit al cultului, care îi separă de divinitate prin categoria intermediară a celor ce îl oficiază. Ei voiesc să se apropie mai mult de divinitate și s-o abordeze direct, pe căi și prin mijloace strict individuale. Ei nu se mulțumesc nici cu modurile comune de reprezentare a divinității, din simbolurile sau dogmele diferitelor religii, pe care le găsesc insuficiente, inadecvate sau chiar absurde. Ei voiesc să contemple pe Dumnezeu în față și să-i pătrundă, intuitiv, esența — unindu-se cu El, confundindu-se cu El,

identificîndu-se cu El, așa încît să-i „simtă", în ei înșiși, natura. Această mică minoritate de oameni e compusă din așa numiții „mistici", al căror ideal este nu cultul colectiv, ci extazul individual.

Atît cercetările istorice asupra formelor pe care le-a luat misticismul în trecut — mai ales la indieni, de la care ne-au rămas date mai numeroase și mai precise — cît și cercetările psihologice asupra misticilor creștini din timpurile mai noi au dus la aceleași concluzii. Misticismul presupune două condiții funcționale, fără de care nu poate lua naștere sau, în orice caz, nu poate ajunge la ceea ce îi constituie esența, adică la stările extatice. El presupune, anume, o inteligență capabilă să renunțe la toate exigențele ei firești, să se reducă singură pînă la cea mai simplă expresie, pînă la anihilare chiar, și o sensibilitate absorbantă și impulsivă în stare să se exalteze singură pînă la maximum, — nu numai pînă la dominarea absolută a individualității în sînul căreia își desfășură activitatea, dar și pînă la depășirea marginilor ei, pînă la acea „ieșire din sine" ce caracterizează extazul. Acesta este, în adevăr, sensul etimologic al vechiului cuvînt grec ἔκστασις. Metodele pe care le practicau atît misticii indieni cît și cei creștini, în scopul de a ajunge la stări extatice, ne-o arată cu deplină claritate. Ele constau, pe de o parte, în golirea treptată a conștiinței de orice conținut intelectual, adică în reducerea treptată a gîndirii, pînă la suprimarea ei completă, iar pe de alta în intensificarea treptată a dorinței de unire cu Dumnezeu, prin concentrarea forțată și din ce în ce mai violentă a tuturor puterilor sufletești în sentimentul unic și exclusiv de iubire a Lui. În acest scop, misticii se și pu-

neau în condiții speciale de viață ; rupeau orice legătură cu lumea, se retrăgeau în mînăstiri, în păduri sau în munți, unde trăiau singuri, în post și rugăciuni, își chinuiau chiar corpul ca să-și stingă toate dorințele firești și se sileau din toate puterile să-și umple întreaga ființă numai cu această sete unică, nestinsă și arzătoare, a cufundării în sînul divinității. Sub diferitele lor forme adică, metodele mistice constau dintr-o exaltare continuă, sistematică și îndelungată, a sensibilității ce se ridica astfel la un nivel și ajungea la o tensiune pe care oamenii normali nu și le pot închipui decît cu greu. Într-o asemenea stare sensibilitatea misticilor, în mod firesc pornită și exigentă, devenea tiranică și nesățioasă, capabilă să vrea tot și să îndrăznească orișice.

Efectul cel mai vizibil al unei asemenea supraîncordări afective este, cum am zis, paralizarea activității intelectuale. Misticii dispun, altfel, de o inteligență care este de obicei normală și care poate să fie uneori superioară. Dar ea este împinsă, în mai toate cazurile și în mod violent, la pasivitate și la renunțare. Am văzut, în adevăr, că la originea atitudinii religioase a omului în fața naturii stă, ca primă pornire afectivă, teama. Darwin zicea, în cartea sa cunoscută *Expresia emoțiunilor*, că „frica" e de regulă precedată de „uimire". Ce este însă uimirea ? Este mirarea superlativă de care e cuprins omul în fața a ceva cu totul neașteptat sau cu totul neobișnuit, a ceva ce se abate cu totul de la desfășurarea cunoscută a întîmplărilor vieții sau a fenomenelor naturii, a ceva ce, în același timp, poate constitui o primejdie, nu numai reală, dar și de proporții impresionante. Cînd, bunăoară, îi intră cuiva noaptea, în odaia de culcare, un om pe care nu-l cunoaște, de

care nu-și dă seama cum a putut pătrunde în locuința sa, ce fusese bine închisă, și care nu știe ce vrea, se produce „uimirea", cu urmarea ei inevitabilă : frica. Aceleași stări sufletești se produc atunci cînd un om, deșteptat noaptea de mișcările patului în care doarme, observă că totul se clatină în jurul său și înțelege că un cutremur violent amenință să-l îngroape sub dărîmăturile propriei sale locuințe. În cazurile de acest fel, activitatea inteligenței se reduce mai mult la constatarea faptelor ; desfășurarea ei ulterioară e împiedicată de turburarea organică, generală și adîncă, pe care o provoacă frica — mai ales cînd această emoțiune crește în intensitate, devenind spaimă sau groază. Ca atare, ea poate opri și bătăile inimei, producînd o sincopă, în care încetează și conștiința, nu numai gîndirea propriu-zisă.

O influență analoagă pot avea, în viața misticilor, unele întîmplări individuale sau subiective și unele constatări generale sau obiective. Spre a le caracteriza pe cele dintîi ne putem servi de o comparație. Alături de cutremurele fizice, care pot devasta, pentru cîtva timp, o regiune mai mult sau mai puțin întinsă se produc uneori și cutremure morale care pot pustii, pentru totdeauna, vieți întregi. Anumite nenorociri individuale produc zguduiri profunde, exaltînd pe de o parte sensibilitatea și deprimînd pe de alta inteligența ce nu s-a arătat capabilă nici să le prevadă, nici să le înlăture. Biografiile misticilor moderni, întrucît ne sunt cunoscute, cuprind uneori asemenea „experiențe". Cît despre constatările generale și obiective ce pot duce la aceleași efecte, ele privesc de obicei „cadrul" în care se desfășoară viața oamenilor respectivi, cel fizic și cel social, în primul rînd. Istoricul englez Buckle a avut poate o intu-

iție justă cînd a afirmat că întinderea și adîncimea misticismului la indieni, în trecut, s-au datorit influenței deprimante a naturii în mijlocul căreia au trăit și a organizării sociale apăsătoare ce le-a regulat activitatea. Cea dintîi, cu măreția ei copleșitoare, i-a făcut să-și simtă prea mult slăbiciunea sau chiar neputința, în fața forțelor ei uriașe; cea de-a doua, cu rigiditatea castelor ei tradiționale, le-a mărginit prea mult inițiativa și le-a împiedicat prea mult dezvoltarea. De unde, renunțarea inteligenței și exaltarea sensibilității, adică atitudinea mistică în fața lumii și a vieții.

IV. Am zis mai sus că complexul psihic ce stă de obicei la temelia manifestărilor de căpetenie ale oamenilor se compune din trei factori mai însemnați, care sunt: pornirile afective, jocul imaginației și discernămîntul critic. Și am adăogat că, în cazurile în care predomină primul din acești trei factori, avem mentalitatea religioasă sau pe cea artistică. Trebuie să delimităm acum, mai precis, printr-o analiză mai amănunțită, aceste două forme de manifestare ale vieții sufletești. Deosebirea dintre ele trebuie căutată în faptul că, la cea dintîi, pornirile afective ce-i alcătuiesc temelia stau într-o legătură directă și foarte strînsă cu sentimentul conservării individuale, pe cînd la cea de-a doua o asemenea legătură lipsește, în marea majoritate a cazurilor, cu totul sau dacă nu e, uneori, cu totul absentă, este mai mult indirectă și destul de slabă. O scurtă dezvoltare va lămuri mai bine aceste diferențe.

Ludwig Feuerbach, cunoscutul filosof german, zicea că originea oricărei religii trebuie căutată în „sentimentul de dependență", de care omul este inevitabil stăpînit în fața naturii. În tot ce face,

spre a-şi conserva existenţa sau spre a şi-o uşura, omul se loveşte de fenomenele ce-l înconjoară şi pe care — tocmai pentru că sunt obişnuite şi i-au devenit, ca atare, familiare — a putut să le observe mai bine. El constată astfel că acele fenomene îi sunt uneori favorabile, dar de cele mai multe ori îi stau împotrivă, măsurîndu-i cu zgîrcenie succesul, fără ca el să le poată înlătura ostilitatea sau cel puţin s-o micşoreze. La început mai ales, cu insuficienţa tehnică fatală a tuturor întreprinderilor lui, omul nu putea să nu facă, la fiecare pas, asemenea constatări. Iar în faţa fenomenelor mai rare ce se manifestau cu o violenţă neobişnuită, omul s-a temut, cum ziceam adineauri, fiindcă îşi vedea existenţa la discreţia unor puteri ce îl depăşeau cu mult şi pe care nu le cunoştea nicidecum. El a simţit astfel nevoia să-şi închipuiască acele puteri sub forme care să-i permită să se teamă mai puţin de ele, care să-i permită să creadă, anume, că le-ar putea înduplecă să nu-i facă rău sau chiar să-i facă bine. De aceleaşi puteri şi-a închipuit apoi omul că atîrnă şi cursul obişnuit al fenomenelor cu care se împleteau îndeletnicirile sale curente şi pe care, printr-un complex de acţiuni plăcute lor, adică divinităţilor ce le personificau, puteau să şi-l facă favorabil.

Aşa înţeleasă, religia ne apare ca un produs al egoismului omenesc. Omul vrea, cu orice preţ şi prin orice mijloace, să-şi conserve existenţa şi să şi-o facă plăcută. Această tendinţă fundamentală a naturii omeneşti este tocmai ceea ce numim egoism. Şi o analiză psihologică foarte simplă ne poate arăta că această tendinţă a trebuit să fie factorul de căpetenie care a dat naştere „mentalităţii" religioase. În adevăr, am zis că la originea

religiilor a stat sentimentul de dependență față de natură, de care omul se simțea copleșit. Acest sentiment însă produce în sufletul lui dorința, nu de a înlătura o asemenea dependență — ceea ce nu-i părea cu putință — dar de a scăpa de urmările ei, ceea ce i-ar fi putut asigura o quasi-independență. Sentimentul dependenței a devenit astfel imboldul statornic al dorinței de independență, și această dorință a silit imaginația oamenilor să creeze sisteme de reprezentări capabile s-o satisfacă — sisteme ce au luat formele diferitelor religii.

În adevăr, omul voia, cum era firesc, să-și conserve existența și să și-o facă plăcută sau, mai simplu, să trăiască și să fie fericit. Ca să trăiască însă, trebuia să fie apărat de puterile distrugătoare ale naturii; iar ca să fie fericit, trebuia să poată realiza scopurile pe care le urmărea în acțiunile sale. În ambele aceste direcții însă omul își simțea, adînc și dureros, neputința. El nu se putea apăra, singur, în contra puterilor distrugătoare ale naturii și nu-și putea realiza, singur, scopurile cărora li se împotriveau fenomenele, indiferente sau ostile, ce-l înconjurau. Neputința naturală a omului a creat, atunci, atotputernicia supranaturală a divinităților. Ceea ce nu putea el, omul a simțit nevoia să-și închipuie că puteau niște ființe, superioare și lui și naturii, care erau zeii. Iar pentru ca zeii să poată satisface dorințele lui, omul și i-a închipuit ca fiind capabili să-l înțeleagă, să-l privească cu simpatie și să voiască a-l ajuta. Omul și-a reprezentat adică diferitele divinități cărora, după locuri, timpuri și împrejurări, li s-a închinat, sub forma unor ființe — supranaturale, e drept, căci altfel n-ar fi putut comanda naturii — dar, altfel, asemenea cu el în-

sușI : persoane înzestrate cu inteligență, sensibilitate și voință.

Mentalitatea religioasă e dar produsă, în primul rînd, de porniri afective ce stau într-o legătură directă, strînsă, puternică cu instinctul conservării. Nimic nu arată mai bine această legătură decît faptul că, astăzi încă, atunci cînd instinctul conservării e biciuit de împrejurări excepționale — cum sunt războaiele, epidemiile sau diferitele cataclisme fizice : cutremurele de pămînt, erupțiunile vulcanice, inundațiile etc. — practicele religioase destinate să „împace" divinitățile sau să le facă binevoitoare iau proporții mai mari ca oricînd. Pe vremurile bîntuite de astfel de nenorociri, bisericile nu mai pot cuprinde pe credincioșii care vin să se roage, ofrandele rituale se înmulțesc, pelerinii se îngrămădesc în jurul locurilor sau lucrurilor „făcătoare de minuni", iar ascetismul, cu diferitele și numeroasele lui forme, ajunge la maximum. S-a observat de asemenea că perioadele cele mai turburi din istoria societăților omenești sunt cele ce favorizează mai mult dezvoltarea acelei forme speciale a mentalității religioase căreia i s-a dat numele de misticism.

V. Nu acesta e cazul mentalității artistice. Pornirile afective ce împing pe oameni să ia în fața naturii atitudinile sau să se dedea la manifestările care au primit numele de „estetice" nu mai au aceleași raporturi cu instinctul conservării. Ele nu tind, în chip direct, să dea satisfacție exigențelor multiple ale acestui instinct fundamental ; dimpotrivă, par a se îndrepta uneori în contra lui. Așa, bunăoară, etnografii au relevat faptul că gustul „gătelii", care e atît de răspîndit la toți oamenii, fără deosebire, ia la sălbatici forme exage-

rate, comice sau chiar absurde. Acești primitivi se împodobesc numai cu lucrurile cele mai felurite și mai inutile, cum sunt penele, pietrele colorate, dinții de animale etc., dar încă își găuresc nasul, buzele, urechile, atîrnînd de aceste organe delicate verigi grele de metal sau trecînd printr-însele beţișoare de lemn sau, în sfîrșit, deformîndu-le cu totul, buzele mai ales, spre a încorpora într-însèle un fel de mici talere de structuri și forme diferite. Ca și „tatuajul" însă, atît de răspîndit la sălbatici, aceste „podoabe" nu impun numai suferințe, dar comportă și riscuri destul de mari. Nu arareori, cei ce se străduiesc a se „găti" astfel își pricinuiesc răni care se infectează și devin mortale. Herbert Spencer a relevat îndeosebi un caz, care ne dovedește oarecum „ad oculos", că gusturile de acest fel ale sălbaticilor nu stau în nici o legătură cu instinctul conservării. Unii dintr-înșii au obiceiul să se îmbrace, la ceremoniile triburilor respective, cu un fel de mantale grele, făcute din piei de capră. Chiar cînd aceste ceremonii țin, cum se întîmplă adesea, mai mult timp, cei ce poartă astfel de podoabe nu se dezbracă nici un moment, oricît de mare ar fi căldura, care în regiunile lor poate deveni, vara, primejdioasă. Dacă însă ceremoniile de care e vorba se celebrează în timpul iernii, cînd plouă mult în acele regiuni și e destul de răcoare, sălbaticii sau nu-și pun deloc mantalele de piele de capră sau, dacă le-au pus, le scot ca să nu se ude. Nu se poate comportare mai opusă instinctului conservării, care le-ar comanda, dimpotrivă, să se dezbrace în timpul căldurilor mari și să-și acopere capul cînd plouă și e frig. De unde rezultă că obiceiul atît de răspîndit, nu numai la sălbatici, dar și la ceilalți oameni, de a se găti, nu urmărește un scop uti-

lităr, ci e destinat numai să le procure o plăcere fără valoare practică, o plăcere — cum se zice — „dezinteresată".

Plăcerilor dezinteresate de acest fel, care pot fi produse de multe alte lucruri, foarte diferite, li s-a dat numele de sentimente „estetice". Iar cauzei lor generale i s-a dat numele de „frumos". Lucrurile, adică, ce trezesc în noi sentimente de acest fel, produc asemenea efecte printr-un atribut special lor care este „frumusețea". Iar acest atribut special nu stă în nici o legătură cu valoarea generală a lucrurilor respective pentru viața omenească. Frumusețea n-are întru nimic a face cu utilitatea. Dintre psihologii mai noi, cel care a caracterizat mai drastic deosebirea dintre frumos și util a fost Bleuler. Maximul de utilitate, din punct de vedere biologic, îl prezintă, după el, alimentația, în viața individului, și reproducerea, în viața speciei. Dacă dar în ceea ce numim „frumusețe" esențialul l-ar constitui „utilitatea", atunci lucrurile cele mai frumoase ar trebui să fie, pentru orice om alimentele și... organele genitale ale sexului opus [1]. Orice psiholog se poate însă încredința fără greutate că obiectele de acest fel n-au nici o valoare estetică și că, în același timp, nenumărate alte lucruri ce nu stau în nici o legătură nici cu alimentația, nici cu reproducerea pot provoca, la mai toți oamenii, acele plăceri dezinteresate ce poartă numele de sentimente estetice.

Potrivit cu asemenea constatări s-au formulat și teorii privitoare la originea artei. Cea mai cunoscută dintr-însele e cea după care arta a ieșit din activitatea dezinteresată a organelor ce nu mai ser-

[1] E. Bleuler, *Naturgeschichte der Seele*, II-te Aufl., p. 202.

veau, momentan, la îndestularea nevoilor, deja satisfăcute, ale vieții, adică din așa numitul „joc". Cu prisosul de energie ce le rămînea disponibil, acele organe se „angajau" — cum zicea Herbert Spencer, principalul reprezentant al acestor teorii — într-o „activitate simulată" ce nu mai urmărea un scop real. Așa a luat naștere acea curioasă funcționare, lipsită de orice țintă practică, a organelor celor mai diferite, funcționare ce nu ni se înfățișează ca constituind o problemă, fiindcă nu ne produce mirare, decît numai atunci cînd reflectăm asupră-i ; altfel, suntem deprinși s-o vedem în jurul nostru la fiecare pas, sub forma nenumăratelor „jocuri" la care se dedau, nu numai oamenii, ci și animalele. Așa, bunăoară, ca să ne referim mai întîi la acestea din urmă, pisicile noastre domestice, care nu mai au nevoie să alerge după hrană, aleargă după un ghem de lînă, după un mosor, după un capăt de sfoară sau după orice alt obiect care se mișcă, din jurul lor, caută să le prindă cu ghearele și le muște, cum ar face cu o pradă reală, cu care ar urma să se hrănească. Este, evident, un simulacru de vînătoare sau, cum zicea Spencer, o activitate „simulată" ce nu urmărește un scop real. La sălbaticii de astăzi găsim de asemenea numeroase „jocuri" ce simulează diferite îndeletniciri, altfel importante, din viața lor, ca bunăoară luptele cu triburile dușmane. Cît despre copiii noștri, îi putem vedea în fiecare zi imitînd, în jocurile lor, formele de activitate ale oamenilor maturi ; dacă altădată se jucau mai mult „de-a" războiul, acum se joacă mai mult „de-a" politica sau „de-a" alegerile — alături, firește, de vechiul fond tradițional al manifestărilor copilărești de acest fel.

Urmînd aceeași cale, oamenii primitivi au căutat să realizeze, la început, și „simulacrul" cîte unui

lucru din natură ce le producea îndeosebi acea plăcere dezinteresată, de care vorbeam adineauri. Cînd un animal îi impresiona în acest chip, ei căutau să-i reproducă imaginea — redusă, firește la cea mai simplă expresie — prin cîteva linii pe care le gravau, cum puteau, pe pereții peșterilor în care trăiau, sau pe uneltele și pe armele de care se serveau și pentru care asemenea „gravuri" constituiau un fel de ornamente „artistice". Alteori, oamenii primitivi se străduiau să reproducă și relieful lucrurilor ce le plăceau, încercînd să le „modeleze" formele în argilă înmuiată cu apă, pe care o lăsau apoi să se întărească la soare, sau cioplindu-le în bucăți de lemn, de os sau de piatră. Așa au trebuit să ia naștere, bunăoară, faimoasele statuete „steatopyge", reproducînd forme feminine ce par a fi fost pe atunci deosebit de plăcute și de care vom vorbi mai departe, în altă ordine de idei.

Nu putem urmări mai amănunțit dezvoltarea acestei concepții, pe care trebuie s-o presupunem cunoscută. Nu putem, de asemenea, să ne oprim asupra obiecțiilor ce i s-au adus, în diferite părți. Principalul ei reprezentant de astăzi, Karl Groos, a putut s-o apere cu destul succes și a izbutit să-i mențină creditul [1] — cu nuanțele de interpretare ce i-au fost impuse de cercetările mai noui, etnografice și preistorice. Că arta, o dată apărută, s-a pus în serviciul religiei și a luat astfel, ca și ea, un colorit utilitar, e un fapt incontestabil. Acest fapt nu atinge însă caracterul dezinteresat al procesului inițial ce a dat naștere acestei forme de manifestare a

[1] Cf. operele: *Einleitung in die Aethetik*, 1892; *Die Spiele der Tiere*, 1896; *Die Spiele der Menschen*, 1899; *Der aesthetische Genuss*, 1902; *Das Seelenleben des Kindes*, 1903; *Die Befreiungen der Seele*, 1909.

vieții sufletești a omenirii și care este jocul. Tot așa, nu atinge acel caracter faptul că jocul, la copii bunăoară, constituie o pregătire pentru munca serioasă de conservare a vieții, ce urmează a se realiza ulterior. Din acest punct de vedere, jocul este un exercițiu prealabil al predispozițiilor, încă nedezvoltate, ale omului (eine Einübung unfertiger Anlagen). Este însă evident că cel ce se joacă nu urmărește nicidecum, în mod conștient, un asemenea scop; plăcerea pe care o simte, jucîndu-se, nu stă, în conștiința lui, în nici un fel de legătură cu instinctul conservării și cu interesele ce se leagă de el. Trebuie să ne mărginim dar la cele ce am zis pînă acum asupra teoriei care vedea originea artei în joc [1], întrucît n-am urmărit decît să ilustrăm printr-însa lipsa inițială a unor raporturi directe între instinctul conservării și pornirile afective ce stau la baza mentalității artistice, spre a o putea deosebi astfel de mentalitatea religioasă.

Mai important este, din punctul de vedere al problemei ce ne preocupă, să examinăm mecanismul psihic prin care se determină și raporturile dintre cei trei factori — pornirile afective, jocul imaginației și discernămîntul critic — ai complexului ce am zis că stă la baza mentalității artistice și a manifestărilor ei. Diferitele „plăceri dezinteresate", adică diferitele „sentimente estetice", pe care le-am găsit la originea artei, au în chip firesc tendința de a se exterioriza prin mișcări pure și simple sau de a se realiza prin alte forme de activitate de o complexitate superioară. Aceste exteriorizări și reali-

[1] O bună analiză a acestei teorii se poate găsi, în mica noastră literatură filosofică, în lucrarea intitulată *Arta și frumosul* a tînărului estetician român Tudor Vianu, care a apărut în 1931. A se vedea capitolul *Arta și jocul*, p. 62.

zări se pot produce, fie imediat și în mod spontan, fie cu oarecare întîrziere și după mai multă gîndire. În primul caz avem arta primitivă care, deși izvorăște mai totdeauna din manifestările unor indivizi izolați, ia de obicei forme sociale ; în al doilea caz avem arta cultă, care, chiar cînd e îmbrățișată de micile comunități numite „școli", păstrează un caracter pronunțat individual. De acest din urmă caz trebuie să ne ocupăm îndeosebi, fiindcă interesează mai de aproape problema a cărei soluție o căutăm.

A exprima, în general, sentimente cu intenția de a le comunica și altora este desigur o operație complicată, nu numai afectivă, ci și intelectuală și care presupune, spre a se putea realiza, anumite condiții. Una dintr-însele — cea mai însemnată fără îndoială cînd e vorba de arta cultă — este ca cel ce întreprinde să exprime, sub o formă sau alta — în cuvinte, în acțiuni, în culori, în tonuri — un complex afectiv oarecare, să-l considere mai întîi „ca obiect" și să ia față de el atitudinea indicată față de orice obiect, pe care, ca să-l poată descrie cît mai plastic, trebuie să-l studieze cît mai amănunțit. De aici necesitatea ca artistul să se „dedubleze", opunîndu-se pe sine însuși ca observator, propriilor sale sentimente, pe care trebuie să le observe. De aci, totodată, dificultatea de a exprima emoțiuni prezente sau actuale. De această dificultate se plîng artiștii înșiși. Bleuler, psihologul de care am vorbit mai sus, citează în această privință mărturisirile cîtorva scriitori, ca Marie v. Ebner-Eschenbach și Selma Heine [1]. Cea din urmă compară privirea ar-

[1] *Naturgeschichte der Seele*, p. 203. Bleuler crede că femeile, care sunt mai subiective, suferă mai mult de necesitatea acestei atitudini obiective pe care trebuie s-o ia în artă.

tistului observator cu capul Gorgonei, pe care Athena îl purta pe scutul ei și care împietrea tot ce era viu. E desigur o exagerare poetică, din care trebuie să reținem, ca adevăr psihologic, numai atît, că observarea alterează sentimentele observate, atunci cînd se produc sau se desfășură, cînd sunt adică actuale. Și, de aceea, artiștii care își dau seama de acest neajuns preferă să lucreze asupra „amintirilor", întrucît le înfățișează stări afective trecute ce nu mai pot fi atinse de efectele observării.

Aceasta însemnează însă că ei lucrează de obicei asupra unui material compus din imagini. Iar aceste imagini nu sunt totdeauna reproduceri ale unor emoțiuni efectiv încercate. S-a relevat, bunăoară faptul că cele mai înflăcărate descrieri ale voluptăților iubirii se datoresc amanților nefericiți, care nu le-au putut gusta în adevăr. Jocul imaginației începe astfel din momentul chiar în care începe procesul creației artistice. Acest proces e însă lung și, uneori cel puțin, foarte complicat, reclamînd intervenirea energică și susținută a celui de-al treilea factor al complexului psihic de care vorbeam mai sus, și care este discernămîntul critic.

La originea procesului creator stă, cum am zis, emoția estetică. Un aspect al naturii, o formă omenească, o situație din viață produc artistului o impresie neobișnuită, care ia un colorit estetic. El simte frumusețea lucrurilor ce l-au impresionat și ar dori s-o exprime. Gîndindu-se la modul cum ar putea-o face, o idee îi apare în minte, care îi înfățișează în rezumat, condensată oarecum într-o miniatură, opera de realizat. Aceste idei inițiale, unice și încă nedezvoltate, psihologii care au studiat problema creației artistice, ca Th. Lipps bunăoară, i-au dat numele de „intuiție a totalității". Pentru caracterizarea formelor ciudate pe care le poate lua, la

început, această intuiție, esteticienii au recurs la mărturisirile artiștilor. S-a citat, de pildă, adesea, scrisoarea de la 18 martie 1796, în care Schiller îi descria lui Goethe modul cum „lucra" el: „Concepția mea n-are la început un obiect limpede și lămurit; un asemenea obiect se constituie pe urmă. O dispoziție muzicală a spiritului precedă formarea lui și face să apară în mintea mea ideea poetică". Curios este că muzicanții recurg la imagini analoage, deși arta lor este eminamente succesivă, așa încît ar părea imposibil ca o sonată sau o simfonie să se „condenseze" într-o intuiție unică, ce ar înfățișa artistului, simultan, întreaga lor desfășurare. Mozart susținea totuși că „vedea" la început opera pe care o concepea ca într-un „tablou" cu părți simultane. O succesiune de idei formează desigur și conținutul unei poezii; dar, grație abstracțiunii, o multiplicitate de înțelesuri particulare, ce nu se desfășură decît succesiv, poate fi gîndită simultan într-o acțiune mai generală. Cînd e vorba de tonuri muzicale însă, recursul la acest mecanism intelectual nu mai pare posibil. Și totuși, trebuie să considerăm ca o realitate psihică ceea ce ne spun artiștii despre modul cum concep, la origine, operele. Nu numai Mozart, ci și Wagner, care era mult mai reflexiv, zicea de asemenea că, și pentru el, punctul de plecare al creațiunii artistice îl forma, la fiecare dată, o intuiție „condensată și comprimată" din care ieșea apoi tot restul.

Pentru ca dintr-o asemenea intuiție inițială să poată rezulta întreaga complexitate, uneori foarte mare, a unei opere de artă, e nevoie, se înțelege, de o sumă de operații psihice care nu mai pot avea, firește, caracterul de însuflețire spontană al emoțiunii estetice primitive, care iau înfățișarea unei munci reflectate, metodice sau chiar tehnice. Aceste ope-

rații, care pot să fie foarte numeroase și a căror desfășurare poate să dureze vreme îndelungată, se reduc la două categorii de căpetenie. Unele izvorăsc din jocul neîntrerupt al imaginației, altele din intervenirea continuă a discernămîntului critic. Întocmai ca în cazul copilului, pe care l-am luat ca exemplu atunci cînd am examinat, schematic, acțiunea celor trei factori ce stau la baza tuturor formelor de activitate, artistul își închipuiește mai întîi, după arta pe care o cultivă, diferite posibilități de realizare a intuiției sale inițiale ; discernămîntul critic le examinează, apoi, pe rînd, înlătură cu totul pe cele ce nu-i par potrivite și reține, amendîndu-le eventual, pe cele ce ar putea duce la scopul urmărit.

În sfîrșit, variațiile acestor două categorii de operații pot explica, în linii generale, deosebirile dintre artiști, în fiecare din principalele domenii ale artei. Cînd jocul imaginației predomină în structura lor sufletească, iar discernămîntul critic se arată puțin activ, artiștii se disting mai mult prin bogăția, noutatea sau — eventual — ciudățenia fondului, decît prin desăvîrșirea formei. Cînd raportul dintre aceste două funcțiuni este invers, urmarea e, de obicei, superioritatea formei asupra fondului. Un anumit echilibru al lor, care, din nefericire, se poate numai presupune, nu și determina precis, duce la opere perfecte din ambele puncte de vedere.

VI. Dar să trecem, spre a nu lungi prea mult această analiză, la a doua mare categorie de structuri sufletești și de activități corespunzătoare — acelea ale oamenilor de știință și ale filosofilor. Am zis mai sus că, atunci cînd în complexul celor trei factori de căpetenie ai vieții psihice predomină cel din urmă, adică discernămîntul critic, iau naștere

mentalitățile științifice sau filosofice. Punctul de plecare însă al activităților respective îl formează, și în acest caz, tot pornirile afective. Și e curios de constatat că ele stau, în acest caz, în aceleași raporturi cu instinctul conservării și cu interesele legate de el, ca și atunci cînd produc atitudinea religioasă în fața lumii și a vieții. Să examinăm, din acest punct de vedere, modul cum a trebuit să ia naștere, în evoluția sufletească a omenirii, acea atitudine specială în fața fenomenelor naturii, căreia îi dăm astăzi numele de „mentalitate științifică".

Am văzut că nevoia de a-și conserva existența, în mijlocul fenomenelor ostile ce le-o amenințau citeodată, precum și de a-și face viața mai ușoară și mai plăcută, în mijlocul fenomenelor familiare ce o înconjurau de obicei, a silit pe oamenii primitivi să-și închipuiască acele fenomene ca atîrnînd, deopotrivă de unele ființe supranaturale, a căror voință putea fi influențată de anumite acțiuni ale lor, — de acelea anume ce alcătuiau cultul religios, cu ritualul lui amănunțit și variat. De la o vreme însă, grație discernămîntului critic ce începea să se dezvolte în structura lor sufletească, oamenii au constatat, încetul cu încetul, că realizarea dorințelor pe care le aveau față de fenomenele naturii nu sta nicidecum în legăturile, pe care le presupuneau ei, cu îndeplinirea „datoriilor" lor rituale. Adesea, cu oricîtă evlavie și cu oricîtă credință se achitau de acele datorii, nu ajungeau nicidecum la rezultatele dorite ; iar alte dăți, chiar dacă le lăsau cu totul în părăsire, aveau succese practice la care nu se așteptau deloc. Și iată, după toate probabilitățile, cum au trebuit să se producă la început „experiențele" de acest fel. Oamenii primitivi erau, în imensa majoritate a cazurilor, vînători sau păstori. Regiunile în care vînau sau își pășteau vitele, încetau regulat,

de la o vreme, de a le mai satisface nevoile. Vînatul devenea rar sau dispărea cu totul iar păşunile nu le mai puteau hrăni turmele. Rugăciunile pe care le adresau zeilor, jertfele pe care li le aduceau nu puteau schimba nimic în această privinţă. Nu le rămînea atunci oamenilor primitivi decît să părăsească regiunile ce nu le mai puteau întreţine viaţa şi să se aşeze în altele, mai bogate în vînat şi cu o vegetaţie mai abundentă. Acolo însă acelaşi fenomen se producea, după un timp oarecare, din nou, aşa încît o nouă deplasare devenea inevitabilă. Şi, în adevăr, populaţiile primitive din timpurile preistorice au fost, după cum ne-o arată atîtea şi atîtea semne — ca şi cele de astăzi, de pe aceeaşi treaptă de cultură — nomade.

Observările de acest fel au făcut să apară, de la o vreme, în mintea exemplarelor celor mai înaintate ale acelei omeniri primitive, ideea că schimbările ce se produceau periodic în regiunile în care trăiau şi pe care nu le puteau înlătura, cu nici un chip, pe căi religioase, trebuiau să fie independente de voinţa zeilor, trebuiau să aibă, cum zicem noi astăzi, cauzele lor naturale. Şi în adevăr, nu era nevoie de prea mari sforţări de gîndire pentru ca oamenii primitivi să-şi dea seama că, vînînd mai mult timp şi fără nici o cruţare în aceleaşi regiuni, nu numai că decimau animalele respective, dar le împiedicau să se reproducă — ceea ce ducea în mod inevitabil la dispariţia lor. Acelaşi lucru se întîmpla, firește, şi cu păşunile pe care iarba devenea din ce în ce mai rară, fie pentru că turmele ce păşteau pe ele smulgeau uneori şi rădăcinile, provocînd astfel dispariţia plantelor respective, fie pentru că, împiedicîndu-le să ajungă la maturitate şi să facă seminţe, le opreau, prin aceasta chiar, reproducerea.

Mai tîrziu, la populațiile primitive ce au intrat, cu vremea, în faza agricolă, observările de acest fel s-au înmulțit. Nu arareori, deși își îndeplineau cu sfințenie datoriile rituale, atunci cînd își semănau cîmpurile, recoltele ieșeau, totuși, slabe. Iar alte dăți, cînd, pentru diferite motive, nu aduseseră divinităților protectoare rugăciunile și jertfele cuvenite, recoltele erau excelente. Oamenii ce trăiau din agricultură au putut astfel să-și dea seama, încetul cu încetul, că valoarea recoltelor nu atîrna de voința zeilor, ci de buna alegere a semințelor, de buna pregătire a terenului și de udarea regulată a plantelor cu apa necesară, sub forma stropitului artificial, ce putea înlocui foarte bine, la nevoie, ploile naturale.

Încetul cu încetul a apărut adică în mintea oamenilor — să zicem la începutul civilizațiilor istorice — ideea cauzalității naturale. Și o dată apărută, această idee și-a întins, treptat, acțiunea, depășind domeniul familiar al nevoilor vieții practice, înlăuntrul căruia luase naștere. Oamenii au început adică să caute cauzele naturale ale fenomenelor chiar și atunci cînd n-aveau nici un interes practic s-o facă. Mintea lor luase, încetul cu încetul, această deprindere, care a devenit apoi temelia interesului teoretic pentru explicarea fenomenelor naturii, în general. Iar în căutarea cauzelor naturale, oamenii au fost ajutați de ceea ce formase punctul de plecare al acestui întreg proces psihic, adică de discernămîntul critic. În adevăr, acest discernămînt, stabilind necontenit deosebiri și asemănări între lucruri, ducea în chip firesc la clasificări. El dezlănțuia adică ceea ce s-a numit ulterior „mecanismul sistematizării", prin care mintea omenească își organiza, treptat, cunoștințele dobîndite asupra lumii, ordonîndu-le. Faptul însă că fenomenele ajungeau astfel a

fi așezate în clase, după asemănările și deosebirile dintre ele, ușura considerabil căutarea cauzelor ce le produceau. În adevăr, la început, experiența omenească era mărginită și lacunară. Oamenii nu putuseră încă aduna observări decît numai asupra cîtorva — a celor mai familiare — din fenomenele naturii. Și dacă putuseră, pe această cale, să întrevadă cauzele acelora dintre fenomene ce le erau mai apropiate, pentru celelalte, pentru care nu mai aveau la dispoziție destule observări sau nu mai aveau nici una, nu le rămînea, la început decît calea comparațiilor și analogiilor. Ei recurgeau adică la ipoteza că fenomenele ce se asemănau trebuiau să aibe cauze analoage. Această ipoteză le-a înlesnit considerabil căutarea cauzelor, dînd o mai bună orientare cercetărilor, economisindu-le timpul și cruțîndu-le puterile. Iar această înlesnire se întemeia, evident, pe clasificarea necontenită și din ce în ce mai precisă a fenomenelor, după asemănările și deosebirile lor — ce constituia, cum am zis, mecanismul sistematizării, dezlănțuit de activitatea discernămîntului critic.

Nu e anevoie de înțeles că spre a da acestui proces psihic o eficacitate deplină sau, cel puțin, mai accentuată, trebuia să intervină, în desfășurarea lui, și jocul imaginației. Ipoteza că fenomene asemenea trebuiau să aibă cauze analoage nu era, singură, de ajuns. Pornind de la fenomenele ale căror cauze le cunoșteau, oamenii trebuiau să-și închipuiască, sub o formă oarecare, cauzele fenomenelor pe care nu și le putea încă explica dacă, firește, cele din urmă se asemănau cu cele dintîi. Numai această închipuire putea să dea, în adevăr, cercetărilor de întreprins o orientare determinată — rămînînd, firește, ca experiența să hotărască, în ultimă instanță, dacă ea era întemeiată sau nu. Dacă rezultatul era

negativ, oamenii își închipuiau cauza căutată sub o altă formă și își orientau cercetările într-o altă direcție. Dar o asemenea orientare era totdeauna necesară, fiindcă altfel străduințele cercetătorilor amenințau să se împrăștie în direcții divergente și contradictorii, să devină adică haotice.

Cel de-al doilea factor al complexului psihic, de care am vorbit la început, adică jocul imaginației, a intervenit așadar și la formarea mentalității științifice. Nu însă în același chip în care intervenise în formarea mentalității religioase sau în a celei artistice. Și este important, din punctul de vedere ce ne preocupă, ca deosebirea să fie bine precizată. Cîteva considerații psihologice suplimentare sunt indispensabile, în acest scop.

Am zis că, în formarea mentalității religioase sau în a celei artistice, imaginația a jucat un rol covîrșitor. Ea a putut dezlănțui, fără nici o piedică în primul caz și fără prea multe restricții în cel de-al doilea, mecanismul — așa-numit — al „proiecțiunii". Iată, în cîteva cuvinte, în ce constă acest mecanism. Imaginile, de îndată ce sunt ceva mai vii și mai colorate, tind să se obiectiveze, să ia adică înfățișarea unor lucruri sau fenomene ale lumii exterioare. Grație acestei tendințe, omul, cînd nu întîlnește nici o piedică, proiectează în afară de el reprezentările lui subiective și umple cu ele lumea obiectivă. Așa au luat naștere, desigur, la populațiile primitive din timpurile preistorice, spiritele, demonii și zeii ce populau pentru ele întreaga natură. Și tot așa iau naștere, pentru artiști, personagiile și acțiunile fictive, cu care își umplu operele. S-a relevat de atîtea ori faptul că artiștii „văd" literalmente dinaintea lor, ca și cum ar avea halucinații, personagiile pe care și le închipuiesc, le pot urmări acțiunile și le pot auzi cuvintele. S-a povestit, bună-

oară, despre Flaubert că, atunci cînd a zugrăvit simptomele otrăvirii cu arsenic a eroinei unuia din romanele sale, le-a și simțit — atenuate, se înțelege, dar totuși efectiv — în sine însuși ; senzațiile la care se gîndea și care nu erau decît imagini ale minții sale s-au „obiectivat" și au devenit realități — sau aproape — ale corpului său.

Trebuie să notăm, totuși, o deosebire — să zicem de grad — în modul cum funcționează mecanismul proiecțiunii înlăuntrul mentalității religioase și înlăuntrul celei artistice. Spiritele, demonii sau zeii pe care îi creează, în primul caz, acest mecanism iau loc, în mod firesc, dincolo de marginile experienței sensibile. Datele acestei experiențe nu pot astfel mărgini — n-o puteau face la început cel puțin — cu destulă eficacitate desfășurarea mecanismului de care e vorba. Așa se explică, bunăoară, formele monstruoase cu care se înfățișau zeii imaginației lipsite de orice control a vechilor asirieni sau a vechilor egipteni. Înlăuntrul mentalității artistice însă, mecanismul proiecțiunii e supus unor îngrădiri destul de serioase. Personagiile și acțiunile fictive pe care le creează imaginația artiștilor trebuie să producă iluzia realității ; altfel nu pot provoca emoțiunea estetică, la care țintesc autorii lor și care constituie, în definitiv, scopul ultim al artei. Artiștii sunt astfel obligați să țină seama de datele experienței sensibile și să lucreze sub controlul lor. Ficțiunea artistică e adică silită să-și plece capul sub jugul unui criteriu ce nu mai are a face cu imaginația, ce-i este impus de discernămîntul critic, și care nu poate fi decît acela al verosimilității.

În formarea mentalității științifice, mecanismul proiecțiunii n-a mai jucat, la început cel puțin, nici un rol. În adevăr, la originea acestei mentalități au stat, am zis, unele observări involuntare asupra mo-

dului cum se desfășurau unele fenomene ce interesau mai de aproape viața practică. În ce constau însă acele observări ? În constatarea pură și simplă a unor anumite raporturi de succesiune, constante și invariabile, ale fenomenelor în chestie, cu alte fenomene, care le precedau totdeauna apariția. Aici, imaginația nu mai avea nimic de făcut. Era vorba numai de înregistrarea pură și simplă a unor realități obiective. Mai tîrziu, cînd oamenii au început să caute și cauzele fenomenelor ce nu le erau familiare și cu privire la care n-aveau adunate observări suficiente, ei au recurs, cum am zis, la analogii. Imaginația a intrat atunci din nou în joc. Oamenii au trebuit să-și închipuie cauzele fenomenelor de care era vorba prin analogie cu acelea ale fenomenelor cu care se asemănau, — dacă, firește, le cunoșteau mai bine. Dar, în cazurile de acest fel, imaginația intervenea fără să dezlănțuiască mecanismul proiecțiunii. Cauzele pe care și le închipuiau, oamenii nu le proiectau în afară și nu le considerau ca reale, numai fiindcă și le închipuiau. Atîta vreme cît experiența nu le confirma, ele rămîneau simple închipuiri subiective, menite numai să orienteze cercetările în direcții determinate. Cînd însă experiența le confirma, ele deveneau realități obiective, fiindcă își dovedeau existența ca atare, nu în virtutea mecanismului proiecțiunii.

Și totuși, acest mecanism a reapărut, înlăuntrul mentalității de care vorbim, atunci cînd căutarea cauzelor a părăsit terenul, modest și mărginit, al vieții practice, spre a se ridica pe planul superior al vieții teoretice, ale cărei exigențe și aspirații erau cu mult mai mari. În adevăr, mentalitatea pe care am numit-o științifică, spre a o deosebi de cea religioasă și de cea artistică, și a cărei apariție am încercat s-o reconstituim, n-a produs la început, la

popoarele primitive, o știință propriu-zisă, cu o valoare teoretică generală, ci numai o tehnică, cu o valoare practică restrînsă la condițiile experienței lor mărginite. Precum se știe, popoarele primitive din timpurile preistorice au avut — cum au și sălbaticii de astăzi, de pe aceeași treaptă de cultură — o tehnică destul de dezvoltată. Nimeni n-ar putea afirma însă că oamenii preistorici au avut — cum n-ar putea afirma că au sălbaticii de astăzi — o știință propriu-zisă. Iată ce trebuie să înțelegem prin această deosebire. Constatînd, în experiențe ce se repetau necontenit, că anumite fenomene, ce îi interesau, nu se produceau decît în anumite condiții, oamenii primitivi au căutat mijloacele, mai mult sau mai puțin ingenioase, de a realiza acele condiții, spre a putea provoca apariția fenomenelor de care era vorba. Acele mijloace constituiau, în complexul lor, tehnica specială a producerii fenomenelor în chestie. Așa, bunăoară, oamenii primitivi observaseră că soarta recoltelor lor atîrna, ca de o condiție absolută, de udarea regulată a plantelor. Și fiindcă ploile nu le asigurau totdeauna realizarea acestei condiții, au căutat mijloace care să le permită s-o realizeze independent de cursul fenomenelor meteorologice. Așa a luat naștere tehnica irigațiilor, ce pare a fi fost destul de dezvoltată la vechile popoare asiatice, de la începutul timpurilor istorice. Dar acea tehnică primitivă nu implica o știință corespunzătoare ; ea nu se întemeia pe principii teoretice, cu valoare generală, ci pe constatări practice, cu valoare particulară. E caracteristic, din acest punct de vedere, faptul că egiptenii, la care arta de a măsura pămîntul, de a calcula suprafețe, de a dezlega, în general, probleme cantitative ale vieții materiale, luase, în Antichitate, dezvoltarea ce impresionase atît de mult pe Herodot, n-au avut totuși

o știință matematică, în înțelesul adevărat al cuvîntului. Platon fusese izbit de acest fapt și îl relevase, incidental, în dialogul său despre „Legi". El se plîngea, anume, că oamenii în general nu caută înțelepciunea, ci abilitatea, că adică nu se străduiesc să înțeleagă lucrurile, ci se mulțumesc să se folosească de ele, spre a se îmbogăți. Bogăția însă i se părea că era o dușmană a științelor, fiindcă ducea la servilitate, fiindcă adică lega prea mult și prea strîns pe oameni de viața practică. Și cita ca exemplu pe egipteni și pe fenicieni, care au avut un comerț foarte dezvoltat și au putut strînge avuții mari, dar n-au avut o activitate teoretică și n-au putut întemeia științe. Descoperirile papirologice din timpul nostru ne-au încredințat că vechiul filosof grec avea dreptate. Textele găsite nu cuprindeau altceva decît „soluții concrete ale unor probleme izolate, utile fiecare dintr-un punct de vedere particular, dar fără legătură între ele" [1]. Liipseau însă cu totul demonstrațiile abstracte ale acelor soluții concrete — demonstrații care ar fi trebuit, firește, să se întemeieze pe principii generale, valabile pentru toate cazurile de același fel. Aceste soluții concrete nu se întemeiau decît pe probele de fapt, care le arătau exactitatea, în cazurile particulare pentru care se găsiseră. Egiptenii vechi au avut astfel numai o tehnică a calculului, compusă din „rețete" empirice, nu o știință a mărimilor, compusă din principii raționale. Și nu puteau să aibă o asemenea știință, fiindcă nu ajunseseră încă să separe numărul de lucrurile numărate, nu-și făcuseră dintr-însul „un obiect special de reprezentare și nu-l luaseră ca bază a unui

[1] Abel Rey, *Coup d'oeil sur la mathématique egyptienne*, în *Revue de sythèse historique*, an. 1926.

sistem de demonstrații regulate“ [1]. O știință a mărimilor n-a putut lua naștere decît la greci, la care numărul a izbutit, în sfîrșit, să se separe de lucrurile numărate și să ia, cu Pythagora, o existență independentă.

La greci însă știința, în general, cînd a putut să se ridice, ca considerare teoretică a lucrurilor, deasupra tehnicei exclusiv practice, s-a constituit mai întîi — dacă se poate zice — sub forma filosofiei. E cert că grecii au avut o filosofie înainte de a avea o știință propriu-zisă. Nevoile teoretice ale minții lor, care îi împingeau să caute explicarea fenomenelor independent de utilizarea lor practică, și-au găsit satisfacția mai întîi în filosofie. Pythagora el însuși, pe care l-am citat adineauri, era mai mult un filosof, stăpînit de concepția mistică a numărului și de rolul lui în Univers, decît un matematician, în înțelesul științific al cuvîntului, care să-l fi studiat pentru el însuși, căutînd să-i determine numai proprietățile aritmetice. Este, în orice caz, un fapt istoric ce nu se poate pune la îndoială, că filosofia a apărut la greci, înaintea științelor propriu-zise care s-au confundat la început cu ea și n-au ajuns decît treptat la o independență relativă.

Acest fapt ne arată că interesul pur teoretic al minții omenești era la început prea slab pentru ca să se poată exercita cu privire la fenomène izolate. El s-a exercitat mai întîi cu privire la totalitatea lor, adică la Univers în general, și a fost pus în mișcare de îndoielile pe care unii din oamenii cei mai dezvoltați sufletește începeau să le aibă cu privire la explicările religioase. Iar aceste îndoieli au fost provocate mai întîi de ceea ce interesa mai de aproape

[1] Brunschvicg, *Les étapes de la philosophie mathématique*, p. 31.

pe acei primi sceptici, adică de ordinea vieții omenești, care nu li se părea că era ceea ce zeii ar fi trebuit s-o facă să fie. Ea era, mai întîi, plină de nedreptăți. În lumea în care trăiau, binele nu era totdeauna răsplătit, răul nu era totdeauna pedepsit ; ba chiar, prin viclenie, înșelăciune și crimă, ticăloșii puteau ajunge să se bucure de toate, pe cînd cei buni, cinstiți și drepți trăiau în lipsă și în necazuri. Viața era, apoi, plină de suferințe inutile. Ea începea cu durerile fără rost — fiindcă erau provocate de ceva ce trebuia să fie, pentru ca lumea să existe — ale nașterii. Ea se continua cu chinurile nenumăratelor boli de care era bîntuită omenirea și cu nenorocirile, nu mai puțin numeroase, ale războaielor, ale cataclismelor fizice și ale accidentelor. Ea se sfîrșea cu marea amărăciune a neputințelor bătrîneții, mai grea și mai apăsătoare decît toate celelalte tristeți, care erau, cel puțin, vremelnice. Căci bătrînețea făcea din eroul de care se cutremurau armatele dușmane, din poetul ce fermeca mulțimile, din înțeleptul ce le umplea de admirație, niște zdrențe netrebnice, cărora nu le mai rămînea decît perspectiva putreziciunii finale, și mai dezgustătoare încă. Indiferența zeilor față de valoarea etică a oamenilor, precum și, mai ales, față de soarta lor atît de puțin mulțumitoare, a provocat mai întîi descurajarea, apoi revolta și, în sfîrșit, îndoiala spiritelor mai reflexive — cum începeau să fie, tocmai, acelea ale grecilor din veacul al VII-lea dinainte de Cristos. Acest scepticism de origine etică se poate urmări fără greutate în literatura poetică a timpului.

Alte îndoieli s-au ridicat cu vremea, pe alte căi și din alte cauze. În concepția religioasă a naturii, zeii aveau menirea să explice producerea fenomenelor ce impresionau îndeosebi pe oameni. Dar, încetul cu încetul, mintea lor a simțit nevoia să-și ex-

plice și existența zeilor. Dacă fenomenele iau naștere prin puterea lor divină, cum a luat naștere această putere însăși ? Iar această întrebare firească ridica problema originei zeilor. De aci, încercările „teogonice" pe care le întîlnim în literatura greacă primitivă și care au început desigur, ca legende, cu mult înainte de Hesiod. În acele încercări, cei ce întreprindeau să explice nașterea zeilor puneau la originea lor Haosul, adică, după etimologia cea mai probabilă a acestui cuvînt grec, spațiul gol. La început, cînd nu exista încă nimic — nici lumea, nici zeii care au întocmit-o — nu putea să existe, pentru mintea cugetătorului grec de pe acea vreme, decît spațiul gol în care urmau să se așeze toate cele ce aveau să ia ființă. Oricît de mărginită era însă la început cunoașterea naturii fizice, ea cuprindea totuși indicații destul de limpezi cu privire la ceea ce numim astăzi indestructibilitatea materiei. Oamenii primitivi au trebuit să observe de timpuriu că moartea și descompunerea corpurilor organice, ca și distrugerea, sfărîmarea sau arderea corpurilor anorganice nu împiedicau nicidecum dispariția materiei ce le alcătuia ; numai forma lor pierea ; substanța lor rămînea în ființă și putea să ia forme nouă. De aci credința că nici un corp nu se putea preface în nimic și că, deci, nici nu putea ieși din nimic. Cum ar fi putut dar să iasă materia ce alcătuia lumea, cu toate cele ce se cuprindeau într-însa, din spațiul gol primitiv, adică, la urma urmei, din nimic ? Materia din univers trebuia să fie veșnică ; numai formele — nu și substanța — ei se puteau schimba. Caracteristic era, în orice caz, că cea dintîi problemă pe care și-a pus-o cugetarea filosofică, la grecii vechi, a fost aceea a materiei primordiale din care a ieșit lumea. Thales, Anaximandru, Anaximene, Heraclit au încercat pe rînd să-și explice lumea ca provenind

din apă, din aer, din foc sau dintr-o substanță nedeterminată, ce nu semăna cu nici una din formele ei cunoscute.

Filosofia a luat naștere, la început, cu menirea să explice lumea în general. Ea urma, era drept, alte căi decît religia, interzicîndu-și să recurgă la cauze supranaturale. Ea își propunea, la început cel puțin, să se folosească numai de cauzele naturale, cu care experiența omenească, sedusă de utilitatea lor practică, se deprinsese să conteze și a căror acțiune voia s-o întindă pretutindeni. Dar scopul ei rămînea, ca și acela al religiei, să explice Universul întreg, ca un tot unitar. Grație acestui fapt, al doilea factor al complexului psihic, ce am zis că stă la temelia tuturor formelor de activitate omenească, a reintrat în drepturile lui. Imaginația, care am văzut că fusese mai mult sau mai puțin lăsată în părăsire, în formarea mentalității pe care am numit-o științifică, și-a reluat activitatea — și mecanismul proiecțiunii a început să lucreze din nou. În adevăr, cînd căuta să explice, în mod natural, vastul tot cosmic, filosofia nu mai avea la dispoziție constatări de fapt, ca cele ce-și dovediseră utilitatea în explicarea fenomenelor izolate, a puținelor dintre acele fenomene ce se cunoșteau, pe atunci, mai bine. Ea recurgea dar, cum am văzut mai sus că făcea și pentru fenomenele izolate asupra cărora n-avea date directe, la principiul analogiilor. Cînd era vorba însă de o aplicare atît de întinsă a acestui principiu, cu cea care trebuia să ducă de la cîteva fenomene particulare la totalitatea fenomenelor din natură, imaginația nu numai că trebuia neapărat să intervină, dar căpăta un rol covîrșitor. Nu e dar de mirare că odată cu ea a reintrat în acțiune și mecanismul proiecțiunii.

Am văzut mai sus, în treacăt firește, un prim efect al acestei acțiuni, cînd am menționat concepția „mistică" a lui Pythagora, cu privire la rolul numărului în univers. Cu el, am zis, numărul s-a separat — pentru prima oară poate la greci — de lucrurile numărate. S-a separat, evident, printr-un proces de abstracțiune. Lucrurile numărate erau obiecte concrete; numărul, ca entitate psihică deosebită de percepțiile sau de reprezentările lor, era o noțiune abstractă. Ca atare, numărul n-avea decît o existență subiectivă; el exista adică numai în mintea filosofului care îl concepuse. Imaginația lui însă, grație mecanismului proiecțiunii, i-a dat o existență obiectivă, făcînd dintr-însul esența lucrurilor și principiul generator al universului. Un exemplu analog găsim în filosofia lui Socrat. Sofiștii susțineau, cu arta retorică atît de prețuită pe vremea ce a văzut succesele lor fără precedent, că nu existau adevăruri generale, valabile pentru toți oamenii deopotrivă, ci numai păreri individuale, valabile doar pentru cei ce le aveau. Iar principalul lor argument era că oamenii nu puteau cunoaște lumea decît cu simțurile, care nu le-o arătau la toți sub aceleași aspecte. Împotriva acestui scepticism ce era, e drept relativ, dar care i se părea totuși primejdios din punct de vedere etic, Socrat a dovedit că, pe deasupra percepțiilor particulare, ce variau desigur de la un om la altul, se ridicau noțiunile generale ce rămîneau aceleași la toți oamenii. Căci ele cuprindeau numai ceea ce era comun în toate percepțiile privitoare la aceleași categorii de lucruri, și existau prin urmare deopotrivă în toate. Modul cum încredința Socrat pe ascultătorii săi de existența noțiunilor, precum și modul cum îi ajuta să le descopere ei înșiși ne arată destul de limpede că nu era vorba, în mintea lui, decît de procesul ce ne-a devenit,

de atunci încoace, atît de familiar, al abstracțiunii. Rezultatele acestui proces — adică noțiunile, conceptele sau ideile — noi le considerăm astăzi, cum le considera, după toate probabilitățile, și Socrat însuși, ca fiind stări de conștiință ce au, e drept, o valoare obiectivă, întrucît sunt aceleași la toți oamenii, dar n-au, în schimb, decît o existență subiectivă, întrucît nu se găsesc decît în mintea oamenilor ce le gîndesc, nu în afară și independent de ei, în natură, unde experiența nu ne arată decît lucruri particulare. Cu unii însă din urmașii lui Socrat, stările de conștiință de care e vorba au ajuns a fi considerate ca realități obiective. Asupra acestui punct trebuie să ne oprim un moment, fiindcă poate ilustra, nu numai foarte bine, dar și destul de documentat, mecanismul psihic la care ne referim.

În *Metafizica* sa, Aristotel zicea că ceea ce se poate atribui cu drept cuvînt lui Socrat — care, precum se știe, n-a lăsat nimic scris — sunt raționamentele inductive, care duc la concepte, și definițiile, care le explică. Și adăuga că, pentru Socrat, conceptele și definițiile nu erau existențe deosebite ; numai după el, Platon și adepții lui le-au separat, dînd celor dintîi numele de „idei". După Aristotel, așadar, conceptele nu existau, pentru Socrat, decît numai întrucît erau gîndite — și anume prin definiții, acestea nefiind altceva decît gîndirea lor „explicită", clară și completă. Cînd Platon le-a atribuit o existență „deosebită" de aceea a definițiilor, le-a dăruit o existență independentă de gîndire, adică, în definitiv, o realitate de sine stătătoare. Și-n adevăr, așa concepea Platon „ideile", ca realități obiective ce determinau nu numai formarea lucrurilor ce alcătuiau lumea ce se percepea cu simțurile, dar și formarea noțiunilor despre ele, pe calea reminiscen-

ţei. Cum a fost posibilă însă această surprinzătoare evoluţie a cugetării filosofice greceşti ?

Platon ne-a indicat el însuşi calea, în două din dialogurile sale, în *Menon* şi în *Fedon*. În cel din urmă, bunăoară, punea pe Socrat să reflecteze asupra afirmării lui Anaxagora că inteligenţa a fost principiul ordonator şi cauza tuturor lucrurilor. Filosoful condamnat la moarte, care aştepta, în închisoare, să i se aducă cupa de otravă, discutînd cu ucenicii săi, aproba, se înţelege, părerea lui Anaxagora, dar se mira că nu se folosea nicidecum de ea în explicarea fenomenelor particulare. Cînd era vorba, de pildă, de forma pămîntului sau de mişcările stelelor, inteligenţa nu mai servea la nimic ; cauzele ce trebuiau să explice totul erau apa, aerul, eterul. Ce e drept, zicea Socrat, aceste cauze au asupra inteligenţei superioritatea că, întrucît le percepem cu simţurile, ne încredinţăm mai uşor de realitatea lor. De unde nu urmează însă că şi puterea lor de a ne explica lucrurile este superioară. Dacă ar fi aşa ar trebui ca, după exemplul lui Anaxagora, să ne explicăm faptul că Socrat se găseşte încă, în acest moment, în închisoare şi aşteaptă în linişte otrava menită să-i pună capăt vieţii, nu prin ceea ce nu se vede, adică prin hotărîrea luată de raţiunea lui de a nu fugi — aşa cum îl îndemnau prietenii care pregătiseră totul — fiindcă un cetăţean trebuie să se supună legilor ţării lui şi sentinţelor pronunţate în numele lor, ci prin ceva care se vede, prin anumite particularităţi corporale, prin faptul poate că e scurt şi gros sau că are capul mare şi nasul cîrn. Filosoful ajunge astfel la concluzia că ceea ce nu se vede ne permite, de multe ori, să ne explicăm mai bine lucrurile decît ceea ce se vede. Întrebarea ce se ridică însă mai departe este : cum putem să descoperim ceea ce nu se vede, cînd nu

mai e vorba de noi înșine, cînd e vorba de lucruri deosebite și independente de noi, înlăuntrul cărora nu putem pătrunde, ca să ne dăm seama de ceea ce se petrece într-însele, așa cum ne dăm seama de ceea ce se petrece în noi înșine ?

Răspunsul pe care îl dă Platon, prin gura lui Socrat, la această întrebare, este caracteristic pentru mecanismul psihic pe care voiam să-l pun în evidență. În primul din cele două dialoguri, pe care le-am menționat adineauri, în *Menon*, Platon zisese că trebuie să ne explicăm existența lucrurilor prin ceea ce le creează posibilitatea, adică prin condițiile de care atîrnă. În acest scop, cînd voim să înțelegem un lucru ce ne interesează, trebuie să stabilim mai întîi, printr-o ipoteză, condiția care îl face posibil, și să deducem apoi realitatea acelei condiții din valoarea ei logică — din raportul de consecvență adică a două poziții, privitoare la condiția în chestie și la ceea ce rezultă dintr-însa, cu necesitate, ca lucru condiționat. Condiția de care e vorba însă nu e o dată a experienței ; dacă ar fi așa, n-ar mai fi nevoie s-o stabilim printr-o ipoteză. Ea nu ne este adică dată de simțuri, și, ca s-o putem stabili, în acest mod, trebuie mai întîi să ne-o închipuim. Iar după actul de imaginație care o creează, ca entitate subiectivă, urmează mecanismul proiecțiunii care o transformă într-o realitate obiectivă. În *Fedon*, metoda din *Menon* se desfășoară în același mod. Ca să putem dezlega problemele ce se pun cu privire la lucruri în general, nu numai la cele morale, ci și la cele fizice, trebuie, zice Socrat, să lăsăm la o parte ceea ce vedem sau ceea ce ne dau celelalte simțuri, și să căutăm o formulă ipotetică, capabilă să constituie soluția dorită. Dacă ne convingem că formula pe care am stabilit-o prin ipoteză are această putere, atunci trebuie să considerăm cu adevă-

rat ceea ce se acordă cu ea, și ca fals ceea ce o contrazice. Cînd e vorba de explicarea lucrurilor, în general, formula la care trebuie să ne oprim este că există o lume de realități inteligibile, care sunt modelele lucrurilor sensibile. Acele realități inteligibile sunt Ideile. Trebuie să admitem, bunăoară, că există, sub forma unei Idei, un „Frumos în sine", care e modelul perfect, incomparabil și etern, al tuturor lucrurilor pe care le numim frumoase. În lumea noastră, frumusețea imperfectă, coruptibilă și trecătoare, a lucrurilor sensibile ce ne înconjoară atîrnă de gradul „participării" lor la Ideea inteligibilă a Frumosului în sine.

VII. Am zis că filosofia greacă îngloba, la început, toate categoriile de explicări ale fenomenelor particulare ce aveau să constituie mai tîrziu diferitele științe. Nu mai încape îndoială că în acele explicări „științifice" — care nu meritau acest nume decît fiindcă nu mai erau religioase — imaginația și, cu ea, mecanismul proiecțiunii au jucat un rol covîrșitor. Ca să ne dăm bine seama de ceea ce erau, ca atare, științele „filosofice" de la început și de enorma distanță care le separa de științele propriu-zise de astăzi, e de ajuns să aruncăm o privire asupra celei dintîi forme pe care a luat-o astronomia înlăuntrul școalei din Milet, cu Anaximandru. Ca știință „pozitivă" a corpurilor cerești, astronomia de astăzi caută să stabilească ce sunt acele corpuri și cum se mișcă ele, pe baza observării lor directe cu diferitele instrumente de care poate dispune. Modul cum au luat naștere ele formează o problemă specială, de astrofizică și mecanică, ce nu se poate rezolva decît prin ipoteze, pe care astronomia propriu-zisă le lasă la o parte. Scopul ei, în adevăr, este numai să determine structura actuală a uni-

versului ; căci numai această structură este accesibilă observării, fără de care ştiinţele pozitive nu pot face nici un pas. Filosofii şcoalei din Milet însă, cînd şi-au pus, în veacul al VI-lea dinainte de Cristos, întrebarea ce erau corpurile cereşti şi au căutat o explicare „naturală" a existenţei lor, n-aveau la dispoziţie nici un material de observări asupră-le, în înţelesul de astăzi al acestui cuvînt. Ei au fost astfel siliţi să încerce să-şi închipuiască, mai întîi, cum au putut să ia naştere ele, înglobînd această problemă particulară în problema generală a originei lumii întregi. A lumii „noastre", se înţelege, singura pe care o cunoşteau şi singura care ii interesa. Căci Anaximandru, la părerile căruia ne referim acum, credea că există mai multe lumi — nenumărate alte lumi — ce apar şi dispar necontenit, ieşind din şi întorcîndu-se în sînul unei substanţe cosmice infinite, care era faimosul său ἄπειρον. Theophrast, cel dintîi istoric grec al filosofiei greceşti, ne-a raportat, după izvoare autentice, modul cum credea Anaximandru că a luat naştere lumea noastră. La început, a ieşit, prin separare, din masa nedeterminată a substanţei infinite şi externe, ceva care putea să despartă căldura de răceală. S-a format atunci o sferă de flăcări, fierbinţi şi uscate, care a închis înlăuntrul ei o masă de materie umedă şi rece. Exercitîndu-şi acţiunea asupra acestei mase interioare, care nu putea fi decît o imensă pînză de apă, căldura sferei exterioare a evaporat o bună parte dintr-însa. Ridicîndu-se cu putere în sus, aburii ce au luat naştere astfel şi care au alcătuit aerul au spart sfera exterioară de foc, împărţind-o în inele, ce s-au depărtat mai mult sau mai puţin, atît de masa interioară pe care o învăluia sfera primitivă, cît şi unele de altele. Liniile mari

ale lumii au început a se lămuri atunci. Înlăuntru, evaporarea unei mari părți din apa de la început a dat naștere uscatului sau pămîntului, care a ocupat, ca mai greu, centrul lumii ce se constituia. Pe suprafața lui a rămas însă o parte însemnată din apa inițială. În jurul lui s-a întins pînza de aburi sau de aer — pe atunci era totuna — care a îndepărtat la început sfera de flăcări de conținutul ei interior și a divizat-o în același timp în inele. Cel mai depărtat din acele inele era cel al soarelui. El era compus firește din ceea ce constituia principiul căldurii — și al luminii — adică din foc. Dar era învăluit într-o teacă groasă de aburi care îl făceau invizibil, afară de un punct pe unde focul „răsufla" scoțînd flăcări, punct care, fiind singurul care se vedea, alcătuia soarele experienței vulgare. Inelul solar rotindu-se în jurul pămîntului, punctul pe unde răsufla focul lui interior se deplasa pe cer, luînd astfel înfățișarea mișcării zilnice a soarelui, de la răsărit la apus. Al doilea din inele, în care s-a împărțit la început sfera primitivă de flăcări, era acela al lunii. Structura lui era aceeași ca a celui dintîi, de care nu se deosebea decît prin dimensiunile lui, mai reduse, și prin distanța lui, mai mică, de pămînt. Înfățișarea lunii, ca un glob, nu ca un cerc, și mișcarea ei pe cer, de la răsărit la apus, se explicau în același mod ca acelea ale soarelui. Iar „fazele" lunii se explicau prin faptul că deschizătura inelului respectiv, prin care „răsufla" focul lui interior, se mărea și se micșora, periodic, prin îngrămădirea și îndepărtarea regulată a vaporilor ce alcătuiau teaca lui opacă. În același mod, prin „astuparea" momentană a deschizăturilor de răsuflare a focului, din inelele lor, se explicau și eclipsele, de soare și de lună. În sfîrșit, al treilea inel era acela

al stelelor. De aceeași natură cu celelalte două, el era cel mai mic și cel mai apropiat de pămînt. El trebuia să aibă însă — deși textele n-o spuneau lămurit — mai multe deschizături de răsuflare a focului său interior foarte multe chiar, de vreme ce stelele sunt atît de numeroase. Iar mișcarea lor pe cer, de la răsărit la apus, se explica în același chip ca aceea a soarelui și a lunii.

Iată „astronomia" primitivă, din veacul al VI-lea dinainte de Cristos, așa cum o găsim înglobată în filosofia timpului. Ea era, evident, un produs al imaginației și al mecanismului proiecțiunii. Pornind de la cele cîteva date ale experienței vulgare, care îi arătau că soarele răspîndea căldură și lumină, că luna era mai mică decît soarele, nu răspîndea căldură și numai puțină lumină, că, în sfîrșit, stelele erau foarte mici, n-aveau nici o căldură și o lumină foarte slabă — și că toate se învîrteau în jurul pămîntului în același sens — imaginația lui Anaximandru s-a pus în mișcare, construind o explicare „prin cauze naturale" a acestor fenomene. Căldura și lumina se arătau, pe pămînt, produse numai de foc ; căldura și lumina soarelui trebuiau să aibă aceeași origine. Un foc slab, mai ales dacă era departe, nu mai dădea decît lumină, fără căldură ; lumina fără căldură a lunei și a stelelor trebuia să fie de aceeași natură. Dar focul, pe pămînt, era produs de arderea unui combustibil și nu ținea decît atît cît dura arderea. Ce producea focul din cer — al soarelui, al lunii, al stelelor — și ce îl întreținea veșnic ? Ipoteza unei arderi părea inadmisibilă ; trebuia să existe acolo „principiul" însuși al arderii, ceea ce crea adică pururea efectele ei cunoscute, căldura și lumina. Și acel principiu, de unde venea ? O ipoteză mai generală, privitoare la originea lucrurilor lumii — adică, în

definitiv, a lumii însăși — se arătă indispensabilă. Așa a luat naștere ipoteza „separării" inițiale, din masa nediferențiată a substanței primitive, infinite și eterne, a unui „lucru" — cum zicea textul lui Theophrast — „capabil să producă caldul și recele". Iar desfășurarea ulterioară a procesului cosmogonic trebuia să ducă la constituirea „cercurilor" de foc, fără de care nu se puteau explica mișcările regulate ale corpurilor cerești — a soarelui mai întîi, care apărea în fiecare zi la răsărit și dispărea la apus, pentru ca să apară și să dispară din nou, a doua zi, în aceleași puncte. El părea, astfel, a se învîrti în jurul pămîntului. O asemenea învîrtire însă era o mișcare circulară, iar mișcarea circulară, în general, era mișcarea cercurilor cunoscute din experiență — a roților bunăoară. Un punct de pe marginea unei roți se învîrtea în jurul osiei nemișcate, întocmai ca soarele în jurul pămîntului. De aci, ideea că soarele pe care îl vedeau oamenii era un punct, cald și luminos, făcînd parte dintr-un cerc de foc, a cărui căldură și a cărui lumină, pentru motivele pe care le-am arătat adineauri, nu se puteau percepe cu simțurile în restul lui.

Iată cum a luat naștere „teoria" — adică „seria" de imagini ce alcătuiau ipoteza cosmogonică și, printr-însa, astronomia lui Anaximandru. Acele imagini existau, evident, în mintea lui, care le crease : ele erau realități sufletești, subiective. Mecanismul proiecțiunii însă, intervenind, ca de obicei, le-a aruncat departe — foarte departe — de el, în timp și spațiu, transformîndu-le în realități materiale, obiective. Anaximandru și, cu el, mulți din contimporanii săi credeau cu tărie că ceea ce își închipuiau ei a fost, în adevăr, procesul „fizic" prin care a luat naștere lumea.

Nu mai încape îndoială că, de la această primă formă pe care a luat-o astronomia înlăuntrul școalei din Milet, ca știință „filosofică" pînă la forma sub care ni se înfățișează astăzi, ca știință „pozitivă", distanța este enormă. Și este evident că generațiile de astronomi ce s-au succedat în acest lung interval de timp nu s-au putut îndrepta către rezultatele cu care ne mîndrim astăzi, decît prin reducerea treptată a rolului imaginației și al mecanismului proiecțiunii, în explicarea fenomenelor cerești. De la Renaștere încoace mai ales, ei și-au impus cu strictețe obligația să se întemeieze exclusiv, în explicarea acestor fenomene, pe observarea lor directă, cu toate mijloacele pe care progresele celorlalte științe ale naturii li le puneau la dispoziție. Iar în examinarea, clasarea și prelucrarea materialului, din ce în ce mai întins și mai complex, al observărilor ce se făceau efectiv asupra fenomenelor cerești, discernămîntul critic împreună cu mecanismul sistematizării au jucat un rol din ce în ce mai mare și mai esențial.

VIII. Cînd mai toate științele, pe care le îngloba la început, s-au separat definitiv de ea, filosofia s-a văzut redusă, din ce în ce mai mult, la rolul ei adevărat, care nu era de a explica fenomenele particulare, ci numai de a formula ipoteze cu privire la totalitatea lor — din diferitele puncte de vedere din care putea fi considerată. Potrivit cu acest rol, ce i se impunea din ce în ce mai stăruitor, se părea că, în activitatea celor ce i se consacrau, imaginația și mecanismul proiecțiunii puteau continua să aibă vechea acțiune precumpănitoare. Căci era evident că, dacă cu privire la fenomenele particulare observările pozitive se acumulau necontenit și luau o importanță din ce

în ce mai mare, nu era nicidecum tot așa atunci cînd era vorba de totalitatea lor. Ce observări se puteau aduna, bunăoară, cu privire la originea acestei totalități sau cu privire la scopul ei? Evident, nici una. Se părea dar că, în aceste privințe cel puțin, imaginația rămînea suverană și mecanismul proiecțiunii se putea desfășura neîmpiedicat. Experiența însă a dovedit că nu era nicidecum așa. Încă de la început, ipotezele ce se făcuseră, la aurora filosofiei grecești, de către „fiziologii" ionieni, cu privire la originea lumii sau, cu Heraclit, la veșnica ei „devenire", se loviseră de exigențele cugetării logice. Opuse mai întîi de eleați îndrăznețelor speculații cosmologice de pînă atunci, aceste exigențe n-au mai încetat apoi să intervină, mai la fiecare pas, în evoluția ulterioară a filosofiei grecești. Metoda rațională și critică, pe care a inaugurat-o Parmenide, a devenit punctul de plecare al întregii dialectici filosofice a lumii vechi.

Opoziția exigențelor subiective ale cugetării logice, care mărginea, mai mult sau mai puțin, jocul imaginației și desfășurarea mecanismului proiecțiunii, a fost urmată apoi, mai tîrziu, de opoziția datelor obiective ale experienței, care lucra, cu și mai multă energie, în aceeași direcție. Am zis: cu și mai multă energie. Și-n adevăr, dacă argumentelor logice, dată fiind natura lor abstractă, li se putea răspunde la rigoare cu contra-argumente sau cel puțin cu distincții și subtilități, care salvau uneori unele aparențe — în schimb, faptele concrete, pe care le stabilea observarea din ce în ce mai întinsă și mai amănunțită a fenomenelor naturii, aveau o evidență brutală căreia nu i se putea rezista cu aceeași ușurință.

Dar am zis că, cu privire la problemele totalității fenomenelor, de care se ocupa filosofia și

dintre care cele mai însemnate erau cele privitoare la originea și la scopul universului, nu se puteau aduna observări de fapt. În mod direct, firește că nu. Originea universului se pierdea în trecut, iar scopul lui se adîncea în viitor, la depărtări atît de mari, încît orice idee de observare se înfățișa de la sine ca absurdă. Cu toate acestea, ipotezele ce se făceau în aceste privințe se întemeiau pe considerarea structurii universului, care era observabilă. Așa, bunăoară, ipoteza lui Anaxagora că la nașterea lumii a prezidat un principiu inteligent se întemeia pe constatarea că lumea nu era un haos de fenomene lipsite de orișice ordine, că într-însa domnea o armonie ce nu se putea explica altfel. Iar Socrat a adăogat apoi că un asemenea principiu a trebuit să urmărească un scop vrednic de inteligența lui și care nu putea fi decît binele. Structura universului său, căreia i se atribuia asemenea caractere, se putea, evident, observa. Și dacă observarea ei era, incontestabil, foarte anevoioasă și la început tot atît de nesigură, încetul cu încetul însă, cu îmbunătățirea metodelor și, mai ales, cu născocirea atîtor și atîtor instrumente care au mărit enorm puterile simțurilor omenești și le-au dat o precizie din ce în ce mai mare, progresele ei au ajuns să uimească chiar și pe cei mai neîncrezători.

Aceste progrese au dat necontenit la iveală fapte care contraziceau, mai mult sau mai puțin, ipotezele filosofice. Au fost chiar cazuri, în evoluția intelectuală a omenirii, cînd s-au produs conflicte violente între speculațiile abstracte ale filosofilor și constatările concrete ale oamenilor de știință. Unele din cazurile de acest fel au devenit celebre — nu atît prin însemnătatea lor, cît prin zgomotul pe care l-au făcut — și au ajuns a fi

citate ca exemple clasice. Așa a fost conflictul dintre Cremonini și Galilei Cel dintîi, un reprezentant ilustru al peripatetismului „liberal", susținea încă, la începutul veacului al XVII-lea, părerile lui Aristotel asupra structurii universului. Partea cea mai vulnerabilă însă a acelor păreri devenise, în timpul de care vorbim, cea privitoare la constituția și la forma corpurilor cerești. După comentatorii arabi ai vechiului filosof grec, acele corpuri erau alcătuite dintr-o substanță specială, mai subtilă, mai caldă și mai luminoasă decît cele patru elemente cunoscute din lumea „sublunară" — pămîntul, apa, aerul și focul. Iar forma lor, potrivit cu desăvîrșirea ce trebuia să domnească în regiunile „de sus", nu putea fi decît aceea a unor sfere perfecte. Aceste idei le susținea Cremonini într-o serie de lucrări ca *Disputatio de coelo,* din 1613, *Apologia dictorum Aristotelis de Via lactea et facie Lunae,* din 1614, și *Apologia dictorum Aristotelis de quinta coeli substantia* din 1616. Tot pe atunci însă trăia și lucra, tot la Universitatea din Padua, un reprezentant ilustru al noilor concepții științifice și îndeosebi al nouei astronomii, care era Galilei. Cu luneta pe care o construise, el arăta, oricui voia să le vadă mai bine, că corpurile cerești erau departe de a avea constituția și forma pe care și le închipuiau filosofii peripatetici. Luna bunăoară, care se vedea mai bine ca toate, era un corp solid, lipsit de căldură și lumină proprie, și cu suprafață foarte neregulată plină de munți înalți și de văi adînci, întocmai ca aceea a pămîntului. Ceea ce a impresionat pe contimporani, în această controversă, și ceea ce a făcut-o celebră, a fost refuzul îndărătnic al lui Cremonini de a „utiliza" luneta lui Galilei, atît în ceea ce privea constituția lunii cît și în chestia sateliților lui Ju-

piter. Acest refuz constituia o negare a evidenței și da un colorit comic tragediei sufletești a bătrînului peripatetic, care vedea răsturnate, înainte de a fi închis ochii, ideile pe care le susținuse o viață întreagă și pe care simțea că nu le mai putea apăra.

Un alt caz celebru, de acest fel, a fost acela al lui Hegel care, în 1801, întemeindu-se pe motive raționale, a declarat imposibil un fapt, pe care astronomii începuseră deja a-l stabili, ca real. În lucrarea *De orbitis planetarum,* cu care s-a abilitat ca docent la Universitatea din Iena, tînărul filosof voia să deducă legile lui Kepler din principii „a priori", ca cele formulate de Schelling în *Filosofia naturii.* Și, în cursul demonstrației sale, referindu-se la cele ce zisese și Platon în *Timeu,* susținea că „nu se putea" să mai existe o planetă între Marte și Jupiter, așa cum presupuneau unii astronomi. La începutul aceluiași an însă, și anume la 1 ianuarie 1801, astronomul italian Piazzi din Palermo descoperise deja una din numeroasele planete mici ce se învîrtesc între Marte și Jupiter, și căreia îi dase numele de „Ceres". Ceva mai tîrziu, în 1803, într-un articol publicat în *Jurnalul critic de filosofie* sub titlul *Raportul scepticismului cu filosofia,* Hegel punea la îndoială, ca și Platon, veracitatea simțurilor. De unde rezulta, firește, că, în chestia numărului planetelor, adevărat era ceea ce gîndea rațiunea lui, nu ceea ce văzuse cu ochii astronomul italian... Asupra acestui fapt vom reveni cea mai jos, ca să arătăm că, la unii filosofi, imaginația, cu toate avertismentele experienței, rămîne mai puternică decît discernămîntul critic — ceea ce impune activității lor o anumită orientare.

Pînă atunci, să facem mai întîi constatarea generală că, în urma conflictelor de acest fel, ce se

repetau, de la începutul timpurilor moderne încoace din ce în ce mai des, rolul imaginației și acela al mecanismului proiecțiunii în filosofie au suferit reduceri considerabile. Unii filosofi au luat chiar hotărîrea formală să nu încerce explicarea universului ca tot unitar, decît numai cu ajutorul datelor pozitive ale experienței, așa cum li se puneau la dispoziție cercetările diferitelor științe particulare. Inaugurată la începutul veacului al XVII-lea de cugetătorul englez Francis Bacon, această direcție filosofică a avut numeroși adepți, dintre care cei mai însemnați au fost pozitiviștii — francezi, englezi și germani — și evoluționiștii, mai ales englezi. Alți filosofi însă au negat experienței posibilitatea nu numai de a duce la înțelegerea lumii în general, dar chiar și de a procura cunoștințe particulare, oricît de simple, subordonînd-o cu desăvîrșire „puterii creatoare" a minții omenești. Această direcție, ale cărei origini sunt multiple și, în parte, foarte vechi, a culminat în idealismul german postkantian și îndeosebi în idealismul subiectiv al lui Fichte, după care „Eul" crea, literalmente, lumea, nu numai ca cunoștință, ci și ca existență.

Dacă facem abstracție, deocamdată, de variațiile individuale, atît de numeroase, pe care ni le înfățișează ambele aceste direcții de căpetenie ale cugetării filosofice, putem încerca să ne explicăm modul cum s-au constituit și se mențin ele, prin condițiile lor funcționale. La început, cînd a apărut, opunîndu-se concepțiilor religioase primitive, cugetarea filosofică a fost condiționată de faptul că, în structura sufletească a celor ce o reprezentau, discernămîntul critic devenise destul de puternic pentru ca să controleze imaginația, s-o țină în frîu și, eventual, s-o îndrepteze în alte direcții

decît cele tradiționale. S-o înlăture cu totul n-a căutat însă cugetarea filosofică, la început. Experiența fiind, pe acele vremuri străvechi, atît de săracă încă, intervenirea imaginației se arăta necesară mai la fiecare pas. Mai tîrziu însă, cînd cugetarea filosofică a putut să dispună de un material mai bogat, mai amănunțit, mai precis, de observări asupra fenomenelor universului, alegerea a început să devină posibilă. Însemnătatea imaginației scăzînd, filosofii puteau, dacă voiau, să renunțe la serviciile ei, să oprească mecanismul proiecțiunii și să urmeze indicațiile discernămîntului critic, folosindu-se mai mult de mecanismul sistematizării. Am zis : dacă voiau... Este, desigur, un mod de exprimare ce nu însemnează mai mult decît că aveau posibilitatea să aleagă. Alegerea însă atîrna, evident, de raportul de forțe dintre cele două funcțiuni sau grupe de operații sufletești ; imaginația cu mecanismul proiecțiunii de o parte, discernămîntul critic cu mecanismul sistematizării de alta.

Acest raport de forțe a variat considerabil la diferiții reprezentanți ai cugetării filosofice. La unii s-a arătat mai puternică prima grupă funcțională, cea compusă din imaginație și din mecanismul proiecțiunii. La ei, a doua grupă funcțională, cea alcătuită din discernămîntul critic și din mecanismul sistematizării, nu era nici ea prea slabă ; altfel, gînditorii respectivi ar fi rămas la credințele religioase primitive : dar nu era nici atît de puternică încît, depășind pe cea dintîi, să-i împingă înspre cercetarea pozitivă a fenomenelor naturii sau să-i silească a se mărgini, cu privire la totalitatea lor, numai la ipoteze întemeiate, strict și exclusiv, pe asemenea cercetări. Filosofii în structura sufletească a cărora apărea acest ra-

port de forțe ajungeau în chip firesc la explicări generale a lumii, care, nu numai că treceau cu nepăsare peste marginile experienței, dar nu ezitau să se pună, fără nici o sfială, în conflict fățiș și violent cu ea. Așa a fost, în primul rînd, Platon, care n-a stat la îndoială să nege realitatea lumii sensibile, susținînd că ea este o simplă aparență, că „materia" ce o alcătuiește și pe care o percepem cu simțurile este „ceea ce nu există" — toată realitatea existenței cosmice reducîndu-se la lumea „inteligibilă" a Ideilor pure, pe care însă n-o putem percepe cu simțurile, ci numai gîndi cu rațiunea. După el, s-au îndreptat în aceeași direcție neoplatonicii din Antichitate și din Evul Mediu, în frunte cu Plotin, și idealiștii din timpurile moderne, în frunte cu Berkeley și cu Fichte.

La alți reprezentanți ai cugetării filosofice însă, raportul de forțe sufletești de care vorbeam adineauri a fost altul. La ei s-a arătat mai puternică a doua grupă funcțională — cea compusă din discernămîntul critic și din mecanismul sistematizării. Cea dintîi — cea compusă din imaginație și din mecanismul proiecțiunii — nu era nici ea prea slabă. Altfel, gînditorii respectivi ar fi rămas cantonați în cercetări de amănunt asupra fenomenelor naturii — asupra unora sau altora numai dintr-însele — și nu s-ar fi putut ridica deasupra lor, ca să-și pună problemele totalității fenomenelor, a originei și a scopului lor. Rolul acelei prime grupe funcționale era tocmai să-i împingă în această direcție, determinînd însă numai orientarea cugetării lor, nu și metodele ei. Aceste metode rămînea să le hotărască al doilea grup funcțional, care era, cum am zis, cel mai puternic și îi silea să dea, la fiecare pas, precădere constatărilor obiective ale experienței asupra închipuirilor subiective ale minții lor. La filosofii în struc-

tura sufletească a cărora apărea acest raport de forțe variațiile, după tăria relativă a unuia sau altuia din cele două grupe funcționale, au fost mai mari. Unii s-au mărginit, mai mult, să critice sistemele filosofice ale timpurilor lor ; așa au fost, mai întîi, eleații, sofiștii și scepticii din Antichitate ; așa au fost, în timpurile moderne, empiriștii englezi, Locke și Hume ; așa au fost, mai aproape de noi, Poincaré și Mach. Alții au adăugat părții critice, care rămînea la ei destul de accentuată, și unele începuturi de sistematizare, mai mult sau mai puțin întinse sau chiar considerabile ; așa au fost Auguste Comte sau John Stuart Mill. Alții, în sfîrșit, au izbutit să construiască, întemeindu-se pe datele pozitive ale experienței, sisteme filosofice propriu-zise ; așa au fost Hermann Lotze sau Herbert Spencer. Firește, dozarea precisă a raportului de forțe sufletești, în toate aceste cazuri, e foarte anevoioasă. De aceea am și lăsat la o parte cazurile ce ni se păreau că ar putea ridica mai multe îndoieli și am citat numai filosofi cu privire la care discuția era mai puțin probabilă.

Am ajuns astfel să întrevedem factorii de căpetenie ce determină, în primul rînd, apariția și orientarea cugetării filosofice în general. Ei rezidă, cum am văzut, în condițiile funcționale de care atîrnă această cugetare, sub diferitele ei forme. Aceste forme însă, care sunt foarte numeroase, nu pot fi explicate în toate cazurile numai prin factorii pe care i-am stabilit pînă acum. Ei stau, e drept, la originea lor, dar nu ne pot da seamă de toate nuanțele, atît de diferite, cu care ni se înfățișează. Idealismul lui Fichte, bunăoară, se deosebește atît de mult de acela al lui Platon, pozitivismul lui Mill e atît de departe de acela al lui Conte, încît trebuie să presupunem că, pe lîngă factorii „originari" pe care

i-am văzut, trebuie să mai fi intervenit, în determinarea lor, şi alţi factori adiţionali, subordonaţi firește celor dintîi, dar avînd totuşi o acţiune sau o influenţă proprie. Aceşti factori secundari rămîne să-i cercetăm în capitolul următor.

Capitolul VIII

FACTORII ADIŢIONALI

Descoperirea factorilor secundari ce mai determină apariţia şi orientarea cugetării filosofice nu e mai puţin anevoioasă decît aceea a factorilor primari, pe care am încercat-o în capitolul precedent. Ca să ne dăm seama de noile dificultăţi ce ne aşteaptă, să ne întoarcem un moment la unul din acei factori originari — şi anume la cel ce, în separarea iniţială a filosofiei de religie sau în constituirea ei ca formă deosebită şi independentă de activitate intelectuală omenească, a jucat rolul de căpetenie. E vorba, firește, de discernămîntul critic. Faptul că am dat acestui factor un singur nume ar putea să ne facă să credem că el este o entitate psihică unitară. În realitate însă el este un complex întreg de operaţii, psihologice şi logice, foarte diferite şi destul de complicate.

Am văzut că de la început, cînd i-a diferenţiat de animale, inteligenţa a fost pentru oameni un instrument nou, mai precis şi, mai ales, mult mai economic, de adaptare cu condiţiile de existenţă. Cum ajungeau animalele să se adapteze cu împrejurările în care trăiau? Încercînd, cum am văzut în exem-

plul de care ne-am servit, cu mișcări — cu multe și felurite mișcări — pînă cînd una se nemerea să fie tocmai ceea ce trebuia și le permitea astfel, nu fără o mare risipă de timp și de energie, să ajungă la scopul urmărit. Inteligența a permis oamenilor să ia o cale mai scurtă și mai sigură. În loc să mai încerce cu mișcări efective, oamenii s-au mărginit să încerce cu reprezentări ale lor. Cînd voiau să facă un lucru, oamenii nu se puneau imediat în mișcare, ca animalele, ci se gîndeau mai întîi, atît cît le îngăduiau împrejurările, cum îl puteau face mai bine. Ei își reprezentau, atunci, diferitele complexuri de mișcări prin care puteau spera să ajungă la scopul dorit. Iar cînd treceau de la gîndire la acțiune, nu executau decît complexul de mișcări pe care îl aleseseră, fără să mai încerce pe celelalte. Marea economie de timp și de puteri pe care o aducea cu sine această formă nouă de adaptare cu condițiile de existență, a fost desigur principala cauză a situației privilegiate pe care omenirea a izbutit s-o cucerească, de la început, în mijlocul celorlalte specii biologice, precum și a progreselor uimitoare pe care le-a realizat ulterior.

Din acest punct de vedere, funcțiunea de căpetenie a inteligenței se arăta a fi, cum am zis, discernămîntul critic. Trebuind să aleagă între reprezentările mai multor acțiuni posibile, ca să găsească, în fiecare caz, pe cea mai utilă, oamenii trebuiau să deosebească mai întîi precis acele reprezentări unele de altele, să stabilească apoi precis raporturile lor cu scopul de atins, să compare în sfîrșit acele raporturi între ele și să le aplice, ca unități de măsură, posibilitățile de timp și de energie de care dispuneau. Aceste diferite faze ale discernămîntului critic implicau însă o sumă de operații psihologice și logice diferite. Ele reclamau, propriu vorbind,

intervenirea mai tuturor funcțiunilor pe care ne-am obișnuit a le numi elementare, fiindcă alcătuiesc, ca elemente, mai toate complexurile curente ale vieții sufletești. Reclamau bunăoară, mai întîi, o concentrare de atenție capabilă să dea reprezentărilor, între care trebuia să se facă alegerea, contureprecise și o claritate suficientă. Această concentrare de atenție atrăgea după sine, în mod inevitabil, o sforțare de memorie, întrucît reprezentările în chestie erau imagini ale unor mișcări anterior executate, a căror amintire trebuia să fie destul de vie și de amănunțită. Utilitatea posibilă a acelor mișcări, în fiecare caz, atîrna apoi, evident, de eficacitatea lor în alte cazuri analoage, adică de efectele pe care le produseseră în alte cazuri. Stabilirea destul de precisă a raporturilor cauzale respective între mișcările executate și rezultatele obținute, în cazurile de care e vorba, precum și aprecierea lor exactă implicau, firește, intervenirea judecății. În sfîrșit, alegerea unui anumit complex de mișcări ca mai potrivit pentru realizarea unui anumit scop implica în fiecare caz intervenirea raționamentului — a unui raționament prin analogie, mai mult sau mai puțin limpede gîndit în diferiții lui termeni, dintre care unii puteau să rămînă subînțeleși.

Aceste operații sunt însă aceleași, în fond, la toți oamenii. Mecanismul lor adică, întrucît se desfășoară după aceleași legi psihologice, rămîne la toți, mai mult sau mai puțin, același. Intensitatea lor poate să varieze, e drept. Dar variațiile de intensitate nu par a putea duce decît la rezultate cantitativ diferite. Cum se face atunci că aceste operații duc, în activitatea diferiților filosofi, la rezultate ce nu diferă numai cantitativ, la rezultate, am putea zice, calitativ diferite — uneori foarte diferite chiar, pre-

cum ne-o arată, în atîtea și atîtea cazuri, istoria filosofiei ?

Aceeași întrebare se ridică, de asemenea, în fața rezultatelor diferite la care duce și imaginația, în activitatea filosofilor la care influența ei pare a fi, cum am zis, mai accentuată. Ca funcțiune psihică elementară, imaginația lucrează la toți oamenii după aceleași legi. De unde vin atunci produsele ei atît de diferite ?

La aceste întrebări se pot da mai multe răspunsuri. Să le trecem în revistă pe rînd.

I. Mai întîi, rezultatele diferite la care duc operațiile intelectuale atîrnă de materialul diferit cu care lucrează ele, material pe care li-l procură experiența. Experiența însă diferă, considerabil, la diferiții oameni, după locuri, timpuri și împrejurări. După locuri în primul rînd. Natura pe care o percep oamenii cu simțurile nu e pretutindeni aceeași. După cum trăiesc în ghețurile de la poli sau sub soarele fierbinte de la ecuator, pe vîrfurile munților sau în fundul văilor, pe malurile umede ale apelor sau pe nisipul uscat al pustiurilor, oamenii văd în jurul lor lucruri diferite și experiența lor procură, prin urmare, operațiilor lor intelectuale un material diferit. Acest material mai variază, apoi, și după timpuri. Deși au trăit în aceleași regiuni, oamenii din Antichitate au văzut desigur, în jurul lor, alte lucruri decît cei din Evul Mediu, poate și din punct de vedere fizic, în orice caz din punct de vedere social, politic, economic și cultural. Materialul de care vorbim mai variază, în sfîrșit, și după împrejurările individuale. În aceeași țară și în același timp, fiecare om trăiește după clasa socială din care face parte și după îndeletnicirile sale profesionale, în condiții diferite de ale celorlalți, și tre-

buie să facă prin urmare experienţe diferite de ale lor.

Să ne oprim un moment asupra acestor cauze de variabilitate. Că locul, adică mediul geofizic, trebuie să aibă o influenţă asupra cugetării filosofice nu mai încape îndoială. Dacă, din punctul de vedere al doctrinei evoluţioniste, mediul a fost principalul factor al diferenţierii formelor biologice, fiindcă a creat mai întîi şi a perfecţionat apoi funcţiunile necesare conservării şi dezvoltării vieţii, nu e nicidecum probabil ca, numai asupra funcţiunilor intelectuale, acest factor, atît de puternic, să n-aibă nici o influenţă. Această influenţă însă n-o putem determina precis, fiindcă n-avem destule elemente de apreciere sau destui termeni de comparaţie. Nu avem încă o filosofie a oamenilor de la poli şi o filosofie a celor de la ecuator, ca să putem vedea, prin comparaţie, cum influenţează cugetarea filosofică — în condiţii altfel egale — frigul excesiv şi căldura excesivă. N-avem pînă acum decît o filosofie — sau filosofii — ale oamenilor din zonele temperate şi, cel mult, din regiunile tropicale, în cazul indienilor bunăoară, cari cad sub tropicul Cancerului.

Se pot găsi totuşi, şi în aceste zone, deosebiri destule, din punct de vedere geofizic, şi s-au făcut unele încercări de a le utiliza, pentru explicarea formelor diferite ale cugetării filosofice. Aşa sunt, bunăoară, încercarea lui Buckle, din *Istoria civilizaţiei*, şi încercarea lui Taine, din *Filosofia artei*. Cel dintîi caută să ne explice tendinţa către misticism şi către pesimism a indienilor prin mediul geofizic în care trăiesc. În acel mediu, soarele e prea arzător, furtunile sunt prea violente, munţii sunt prea înalţi, pădurile sunt prea întinse, animalele sălbatice sunt prea sîngeroase, şerpii sunt prea veninoşi etc. Această natură, excesivă în toate, apasă, copleşeşte.

striveşte chiar pe om sub greutatea ei, făcîndu-i să se simtă prea mic, prea slab, prea neputincios, şi să nu mai creadă în posibilitatea unei ameliorări a soartei sale pămînteşti — ajungînd astfel la idealul, religios şi filosofic, al cufundării în „Nirwana", adică al dispariţiei, totale şi fără urmă, în Nefiinţă. La rîndul lui, Taine caută să ne explice liniile calme, atitudinile senine, formele armonioase ale artei — şi, în mod secundar, şi echilibrul plin de măsură al cugetării filosofice — la grecii vechi, prin clima temperată, ce era făcută parcă anume ca să-i ferească deopotrivă de prea mari încordări şi de prea mari depresiuni nervoase, precum şi prin caracterele orografice ale ţinuturilor în care trăiau. Munţii, văile, cîmpiile, flora ce le acoperea, fauna ce le popula, aveau, toate, dimensiuni, forme şi aspecte ce nu provocau stări sufleteşti excesive. O lumină transparentă inunda pretutindeni peisagiile, lăsînd să se vadă, cu toată limpezimea, nu numai liniile lor mari, ci şi amănuntele lor. Marea, în sfîrşit, pătrunzînd pretutindeni în interiorul uscatului prin nenumărate golfuri, le permitea să pescuiască uşor, la adăpostul furtunilor, să se transporte uşor în toate direcţiile etc. Totul părea astfel făcut ca să dispenseze pe grecii vechi de a lua, într-o privinţă sau alta, atitudini extreme.

Dar încercările de acest fel sunt, pînă acum, mai mult literare decît ştiinţifice ; ele se întemeiază mai mult pe talentul descriptiv al autorilor şi pe ingeniozitatea lor în închipuirea raporturilor posibile dintre lumea fizică şi viaţa sufletească, decît pe studii pozitive ce s-ar fi făcut în această privinţă. Asemenea studii rămîn să se facă, de acum înainte, de antropologie, de etnografie şi de specialitatea nouă a antropo-geografiei, ale cărei cercetări sunt însă de abia la început.

II. Locul unde, țara adică în care se desfășură cugetarea filosofică o mai leagă, pe lîngă mediul geofizic, și de cel etnic care, fiind diferit la diferiții ei reprezentanți, diversifică de asemenea rezultatele operațiilor intelectuale ce am zis că alcătuiesc discernămîntul critic. Structura sufletească a poporului din sînul căruia iese un filosof, nu poate rămînea fără influență asupra cugetării lui. Am zis, e drept, că talentul ar putea să fie o variație bruscă, individuală, o „mutație", cum numește botanistul olandez De Vries variațiile de acest fel și că, prin urmare, rămînînd înnăscut, n-ar mai fi totuși ereditar. Celelalte caractere, însă, atît fizice cît și psihice, care mai alcătuiesc individualitatea unui filosof, afară de cele ce îi constituiesc talentul, sunt ereditare și deci de origine etnică. Mutația — la plante, unde a fost studiată mai întîi și mai bine — constă în variația bruscă a cîtorva numai din caracterele lor. La *Oenothera lamarckiana,* bunăoară, pe care a studiat-o îndeosebi De Vries, mutația constă, uneori, numai în schimbarea bruscă a formei și culorii florilor ; toate celelalte caractere ale plantei rămîn ceea ce erau, continuă adică a fi acelea ale speciei din care planta face parte. Tot așa, talentul filosofic care apare brusc la un individ se găsește înglobat într-un complex de caractere psihofiziologice, care rămîn cele moștenite, și care sunt de origine etnică — sunt adică, în medie, acelea ale poporului din sînul căruia a ieșit individul de care e vorba. Acest complex de caractere însă, de origine etnică, ale individului talentat, nu poate să nu exercite nici o influență asupra talentului său filosofic.

De aceea s-a zis că sistemele filosofice poartă pecetea spirituală a națiunilor în sînul cărora au apărut. S-a susținut, bunăoară, că obiceiul vechi și general al poporului britanic, de a-și întemeia între-

prinderile numai pe informații precise, pe fapte concrete, bine stabilite, nu pe speculații abstracte sau pe închipuiri sentimentale, a împins cugetarea filosofilor englezi către empirism. De unde, marea linie : Bacon, Locke, Hume, care fac gloria filosofiei britanice. S-a zis, de asemenea, că nevoia latină de claritate logică, ce caracterizează spiritul național al francezilor, a împins cugetarea filosofilor ieșiți din rindurile lor să întemeieze adevărul pe demonstrații raționale, pentru care forma cea mai perfectă li s-a părut a fi deducția. De unde, introducerea metodei matematice în filosofie, de către Descartes, primul mare cugetător francez. S-a zis, în sfîrșit, că poporul german înclină către speculații metafizice — care să-i dea nu numai cunoașterea naturii, ci și presimțirea a ceea ce e dincolo de natură — și către misticism, în care, cu ajutorul sensibilității, să poată avea intuiția directă a principiului suprem al lumii. De unde, apariția primilor mari mistici europeni, de la sfîrșitul Evului Mediu și începutul timpurilor moderne, Eckhardt și Böhme, cari au fost germani, și marea linie idealistă, cu Fichte, Schelling și Hegel.

E caracteristică, din acest punct de vedere, cartea lui Wundt *Die Nationen und ihre Philosophie*, în prefața căreia citim : „Pentru felul de a fi spiritual al unui popor, toate domeniile vieții sufletești sunt însemnate. În știință, ca și în artă, în poezie ca și în filozofie, își valorifică fiecare popor individualitatea sa particulară. Totuși, aceste domenii diferite nu sunt, din acest punct de vedere, de o valoare egală. Științele speciale nu sunt, e drept, atît de internaționale cît se crede ; totuși, repeziciunea comunicațiilor științifice aruncă deosebirile naționale pe planul al doilea. Același lucru se poate zice — nu în aceeași măsură, dar totuși în parte — despre

artă. Numai poezia, întrucît conținutul ei de idei este legat de limbă, posedă o valoare deosebită pentru cunoașterea pornirilor sufletești ce frămîntă un popor. Alături de ea însă, ca expresie a caracterului sufletesc al națiunilor, stă în prima linie filosofia. Nu pentru că, cum s-a zis, ar fi ea însăși o poezie de noțiuni, ci fiindcă ea, în concepțiile despre lume, pe care le scoate din cercetările științifice ale timpului, introduce și pornirile morale, care animă poezia, se poate zice că îi este înrudită. Întrucît caută să aducă la lumina conștiinței aceste porniri obscure, care se agită în sufletul poporului, filosofia ne dă un tablou de ansamblu al valorilor spirituale ale culturii fiecărei națiuni..." Filosofia adică ne arată ceea ce fiecare popor prețuiește mai mult pe lume și, ca atare, exprimă în cel mai înalt grad felul lui de a fi, din punct de vedere intelectual și moral.

Nu ne putem ocupa, mai de aproape, de această lucrare a lui Wundt fiindcă nu studiem acum, îndeosebi, ceea ce s-a numit problema „etnicului" în filosofie. Atrag numai atenția cititorilor asupra ei, rugîndu-i totodată s-o utilizeze cu oarecare rezervă, fiindcă are un caracter tendențios, care, ce e drept, nu e prea izbitor, dar este totuși real. Lucrarea a apărut în timpul războiului mondial precedent, în 1915, — atunci cînd germanii credeau încă, cu tărie, în victorie și se pregăteau să impună lumii nu numai puterea lor militară, ci și superioritatea culturală, pe care și-o atribuiau cu toată generozitatea patriotismului lor înfierbîntat — depășind astfel realitatea, pe care, în limitele ei juste, nu s-ar fi gîndit nimeni s-o conteste.

Influența factorului etnic asupra cugetării filosofice a mai fost susținută, după Wundt, de un cercetător francez mai puțin cunoscut, dar ale cărui argumente merită să fie luate în considerație.

Torrau-Bayle, directorul colecției de lucrări filosofice în curs de publicație, intitulate, *Bibliothèque de philosophie moderne,* a relevat în primul rînd faptul că, în deosebire de religie și de artă, care sunt forme de viață spirituală ce se găsesc mai mult sau mai puțin la toate popoarele, filosofia nu se găsește decît la unele dintr-însele. În Antichitate, bunăoară, n-au avut o filosofie decît grecii, și, într-o măsură mult mai mică, romanii ; asirienii, babilonienii, egiptenii, fenicienii au fost lipsiți de această formă specială de manifestare a vieții sufletești. În Evul Mediu, stînd în serviciul credinței, sub forma cunoscută a scolasticei, filosofia a fost legată mai mult de catolicism, ca organizare bisericească inter- sau supranațională ; raporturile ei cu unele sau altele din popoarele timpului au fost astfel mai puțin aparente. Cu Renașterea însă, coloritul etnic a reapărut. Filosofia Renașterii a fost în primul rînd italiană; și dacă ecourile ei au răsunat mai pretutindeni, contribuții de o valoare corespunzătoare n-au dat, în perioada de care vorbim, decît francezii, germanii și, ceva mai puțin, englezii. În timpurile moderne, filosofia a devenit o producțiune exclusivă — sau aproape — a celor din urmă trei națiuni. De abia către sfîrșitul veacului al XIX-lea, Statele Unite ale Americei au putut aduce și ele o contribuție originală destul de importantă.

Pe de altă parte, la grupurile etnice menționate, filosofii ce s-au succedat de la începutul timpurilor moderne încoace au prezentat, înlăuntrul fiecăruia dintr-însele, o netăgăduită „înrudire intelectuală". Ei formează astfel serii a căror continuitate este vizibilă. „Descartes, Condillac, Auguste Comte, discipolii lor, cei mai mulți din gînditorii francezi contimporani, pînă la Henri Poincaré, matematicii sau logicienii raționaliști alcătuiesc într-adevăr o linie

unică ; ei diferă simțitor de englezi, ca Bacon, Hobbes, Locke, Stuart Mill, Spencer, care reprezintă un empirism logic deja destul de depărtat de raționalismul francez ; ei sunt și mai departe de filosofii germani, Leibniz, Kant, Schopenhauer, Nietzsche, care oferă între ei o înrudire intelectuală incontestabilă, întrucît au urmărit întemeierea unei mari filosofii a Voinței ; în sfîrșit, filosofii americani manifestă deja tendința unei școli diferite și noi : școala pragmatistă. Pentru francezi, conceptul de valoare fundamentală a fost, de cele mai multe ori, Rațiunea ; pentru englezi, Experiența științifică ; pentru germani, Energia și devenirea ei, Voința ; pentru americani, Viziuna Pragmatistă a universului" [1]. Torau-Bayle trage din aceste „constatări" concluzia că, în cercetările acestor diferite grupe de filosofi, a existat o „constantă" care a fost aceea a „rasei" lor.

O ultimă dovadă a „temperamentului etnic" al fiecărui filosof mai este, în fine, după autorul ale cărui idei le urmărim, modul de exprimare, atît de diferit de la unul la altul. „...Niciodată filosofii n-au putut ajunge să creeze un limbaj științific unic și universal... E o constatare foarte caracteristică : fiecare filosofie trebuie să-și făurească un vocabular special, anevoie de tradus, cu toată exactitatea, în altă limbă. Neputința filosofilor de a descoperi expresii tehnice, susceptibile de a fi universal admise, face să iasă în evidență deosebirile de idei și de sentimente care separă, în mod inconștient, dar adînc, pe gînditorii diferitelor națiuni. Cuvintele sunt o serie de scheme, a căror lipsă de sinonimie exactă descopere de la un popor la altul, varietăți de înțe-

[1] Torau-Bayle, *Introduction à l'étude de la philosophie*, p. 12.

legere și divergențe de interpretare generală a universului. Cuvintele, cu sensurile lor precise, sintaxele, cu nuanțele lor de gîndire și exprimare, sunt creații inconștiente prin care se manifestează viziuni diferite ale totalității lucrurilor, la diferitele grupe etnice lipsite de identitate" [1].

Aceste argumente au, firește, o valoare ce nu poate fi trecută cu vederea. Dar tabloul asemănărilor și deosebirilor dintre filosofi nu poate rămînea așa cum ni-l zugrăvește Torau-Bayle. Unele „retușeuri" — multe chiar — par indispensabile. Auguste Comte, bunăoară, diferă mai puțin de Bacon sau de Stuart Mill, decît de Descartes, și cu atît mai mult de Cousin, de Renouvier sau de Bergson. Aceștia, la rîndul lor, seamănă mai mult cu Kant, cu Hegel sau cu Schopenhauer, decît cu Condillac. Iar ca întemeietor al sensualismului, Condillac este un adept mai hotărît și mai radical al „experienței" decît Locke. Kant și Hegel nu pot fi considerați ca reprezentînd, alături de Schopenhauer, o „mare filosofie a Voinței". Mai mult decît ei reprezintă, desigur, o asemenea filosofie Maine de Biran. Cît despre afirmarea că școala pragmatistă, din Statele Unite ale Americei, reprezintă o „Viziune Pragmatistă" (cu majuscule...) „a Universului", ea nu este, evident, decît o tautologie. Pragmatismul s-a înfățișat, la origine, ca o variantă a empirismului, deși în evoluția lui ulterioară a tins a se apropia de aprioriism. „Americanii" au astfel „înrudiri spirituale" nu numai cu englezii, dar și cu germanii — dacă considerăm ca empiriști numai pe cei dintîi și ca aprioriști numai pe cei din urmă, ceea ce nu corespunde realității.

[1] *Op. cit.*, p. 14.

Dar alte obiecții, de altă natură, se ridică mai cu tărie în fața afirmărilor lui Torau-Bayle. Ca să poată fi vorba de o „constantă a rasei" la un filosof oarecare, ar trebui evident ca rasa respectivă să fie ea însăși constantă. Ca să fie constantă însă, rasa în chestiune ar fi să fie unitară, iar ca să fie unitară ar trebui să fie pură. De la bătrînul Bastian încoace, totuși, etnografia crede din ce în ce mai puțin în existența raselor pure. Unele triburi sălbatice, izolate în insulele mărilor și oceanelor puțin explorate încă, sau în alte regiuni puțin accesibile ale pămîntului, au rămas poate ferite de orice amestec etnic. Celelalte grupări omenești însă, marile popoare europene, mai ales, sunt amestecuri, mai mult sau mai puțin vechi și mai mult sau mai puțin întinse, în care au intrat numeroase elemente etnice diferite — cu circumstanța agravantă că contopirea lor e încă departe de a fi, din punct de vedere antropologic, deplină și definitivă.

Nu putem ști, din cauza lipsei totale a documentelor scrise, ce a fost în timpurile preistorice. Atît la începutul timpurilor istorice însă, cît și în perioada marilor migrațiuni ale popoarelor, de la sfîrșitul Antichității și de la începutul Evului Mediu, ca și, în fine, în timpul colonizării noilor continente, de la Renaștere încoace — rasele care, după toate probabilitățile, n-au fost, nici în momentele de care vorbim, în adevăr pure, s-au amestecat și continuă a se amesteca în proporții care au îngreuiat considerabil cristalizarea unor tipuri etnice invariabile — ca să nu zicem că au făcut-o imposibilă. Națiunile ce au rezultat din aceste amestecuri, vaste ca proporții și multimilenare ca durată, din aceste amestecuri ale căror elemente componente nu se pot determina precis, și nici măcar aproximativ, sunt departe de a avea fizionomii psihofiziologice așa de

bine diferențiate, cum sunt tipurile speciilor și varietăților vegetale și animale.

Iată de ce la fiecare popor găsim o sumă de caractere ce ar părea să aparțină mai multor popoare, deosebite de el. Și iată de ce la fiecare din popoarele ce au avut o filosofie, găsim sisteme filosofice foarte diferite. Mai precis, la fiecare din aceste popoare găsim reprezentate toate direcțiile posibile ale cugetării filosofice. La germani, bunăoară, la originea chiar a idealismului, găsim criticismul, care, din punct de vedere ontologic, era realist ; alături de apriorismul lui Kant și al succesorilor săi imediați găsim empirismul reprezentanților psihologismului, cu Fries și Beneke, și al reprezentanților pozitivismului, cu Laas, Jodl și Dühring ; alături de materialismul lui Vogt și Moleschott, găsim spiritualismul neocriticist al lui Cohen și al lui Natorp. Și așa mai departe. Oricine examinează, din acest punct de vedere, filosofia franceză, cea engleză, cea italiană, poate găsi reprezentate într-însele, fără deosebire, toate direcțiile posibile ale cugetării filosofice. Așa încît, pînă acum cel puțin, dacă putem face unele ipoteze, care să ne ajute să ne explicăm geneza unora din sistemele filosofice, nu putem stabili încă nimic sigur și definitiv cu privire la influența factorului etnic asupra cugetării filosofilor.

De altfel, la amestecul în stil mare al raselor, care a fost totdeauna sporadic în trecut, și care a devenit, de la sfîrșitul Antichității sau de la începutul Evului Mediu încoace, din ce în ce mai rar, s-a adăugat, în timpurile moderne, amestecul în proporții reduse și cu caracter individual — dar care, cu scăderea prejudecăților și cu înmulțirea comunicațiilor, a devenit din ce în ce mai frecvent — al naționalităților. Așa, bunăoară, ca să lăsăm la o parte fenomenul mai complex al emigranților, care

se însoară, atît de adesea, cu femei din ținuturile unde se așează — statisticile ne arată în toate țările un procent, mai mult sau mai puțin însemnat, de căsătorii în care soții sunt de naționalități diferite. Ele nu înregistrează, firește, și legăturile nelegitime, care duc însă la aceleași rezultate. Copiii ce se nasc din asemenea căsătorii și legături sunt, din punct de vedere „etnic", ceea ce biologia numește produse „hibride", în care adică se amestecă, modificîndu-se reciproc caracterele ambelor „rase" ce se încrucișează. Dacă dar unii din copiii de acest fel ajung filosofi sau artiști, nu se poate ști cu siguranță — în starea actuală a cercetărilor nu se poate ști nici măcar aproximativ — care din caracterele etnice ale celor două naționalități din încrucișarea cărora au ieșit au determinat talentul lor filosofic sau artistic, atît în apariția, cît și în orientarea lui. Sau, ca să întrebuințăm formula, atît de „la modă" astăzi, nu se poate ști, în asemenea cazuri, ce „specific național" reprezintă oamenii de talent ce s-au născut din părinți aparținînd unor naționalități diferite.

Așa, bunăoară, Kant a fost considerat totdeauna ca un reprezentant de frunte al spiritului german în filosofie. Părerea aceasta devine însă discutabilă, dacă ne gîndim că el era, după tată, de origine scoțiană. Printre numeroșii scoțieni care, pentru motive ce nu interesează aici, au emigrat, la sfîrșitul veacului al XVII-lea și la începutul celui următor, în Suedia și în Prusia, se găsea și bunicul lui Kant, care s-a stabilit la Tilsit. Tatăl filosofului, un mic meseriaș care locuia la Königsberg, își scria încă numele cu C ca în englezește ; el semna totdeauna : I. G. Cant. Fiindcă însă antecedentele familiei nu ne sînt cunoscute, nu-i putem urmări mai departe originea celtică sau anglosaxonă. Căci

Scoția, vechea Caledonie a romanilor, a fost locuită în antichitate de celți, cu care s-au amestecat apoi, mai ales în sud, anglosaxonii. Tot așa, ca să mai citățm un caz, Schopenhauer era de origină olandeză. Străbunicul lui venise la Danzig, la începutul veacului al XVIII-lea, ca comerciant și agricultor, păstrîndu-și supușenia străină. Bunicul său obținuse, e drept, titlul de cetățean al vechiului oraș hanseatic ; totuși, stăpînit încă de prejudecăți sau cel puțin de preferințe naționale, s-a căsătorit tot cu o olandeză, cu fiica „ministrului-rezident" al Țărilor-de-Jos, Soermans. De abia tatăl filosofului, Heinrich Floris Schopenhauer, s-a căsătorit cu o germană, Johanna Trosiener. Tot așa, ca să mai luăm încă un exemplu, Nietzsche era de origine poloneză. Pe la începutul veacului al XVIII-lea, un conte polonez, Niecki, care era protestant, ca să scape de persecuțiile catolicismului oficial al țării sale s-a stabilit în Germania, renunțînd la titlul său de noblețe și scriindu-și numele, așa cum se pronunța de fapt, Nietzki. Se pare chiar că filosoful care se mîndrea uneori cu originea sa aristocratică și străină avea, destul de pronunțat, tipul slav și că, din această cauză, era luat adesea, în călătoriile sale, drept polonez. În sfîrșit, Leibniz era de asemenea de origine slavă. La finele veacului al XIX-lea, cînd studiile antropologice luaseră un așa de mare avînt, s-a examinat, între altele, și craniul acestui cugetător, considerat ca un reprezentant de frunte al filosofiei germane. După credința răspîndită pe atunci și susținută cu tărie de H. St. Chamberlain, în cartea *Temeliile veacului al XIX-lea,* de care ne vom ocupa, în altă ordine de idei, mai departe, craniul lui Leibniz, ca reprezentant al rasei germane, ar fi trebuit să fie dolichocefal. El era însă hiperbrachicefal, cu un indice de 90.3 — fapt care a pus din nou în discuție origi-

nea lui etnică. Examinînd acest fapt dinaintea Societății pentru antropologie, etnografie și preistorie din Berlin, Krause a stabilit că „mic și rotund", cum se arăta, craniul lui Leibniz nu prezenta tipul „germanic" cunoscut din așa numitele „morminte în rînduri". Ca confirmare, Krause a menționat că filosoful însuși, după mărturiile unora din contimporanii lui, se considera ca fiind de origine poloneză și că strămoșii săi își semnau numele cu o ortografie vădit slavă : Leubnicz. Tatăl filosofului însă părăsise această ortografie și semna : Friedrich Leibnütz [1].

La noi, ca să luăm și un exemplu dintre filosofii români, Vasile Conta pare a fi fost de origine armeană. În matricula școlară a „Colegiului Național" din Iași, unde și-a făcut studiile liceale, elevul Vasile Conta era trecut cu indicațiile următoare : „Născut la 1845, luna noiembrie 15, profesiunea părinților preot, de națiune armeană...". Octav Minar, cel dintîi editor al *Operelor complete* ale filosofului, zice în studiul biografic introductiv că, cu privire la originea lui etnică, n-a găsit „nici o lămurire". Și adaugă : „A fost după mamă armean ; sau după tată poate armîn" — adică român macedonean. În nedumerirea lui, autorul continuă : „Rămîne un semn de întrebare. În tot cazul, numele Conta nu poate fi... un nume românesc" [2]. Cu acest prilej, poate fi de

[1] *Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, 1902, p. 471.

[2] Octav Minar, Filozoful Conta, *Opere complete*, p. XIV *.

* Cercetări mai noi despre biografia lui Vasile Conta, din păcate, nu s-au întreprins de studioși demni de crezare. Iar pe mărturiile lui Octav Minar, chiar atunci cînd sînt sprijinite pe citări din documente, nu se poate pune temei, întrucît — se știe — acest „cercetător neonest a fost demascat de istorici literari cu autoritate recunoscută (G. Călinescu, Șerban Cioculescu, etc.) că a falsificat sau chiar a

folos să relevăm în treacăt atmosfera sceptică în care s-a format, sufletește, Conta, ca copil. Tatăl său, deși preot, nu era credincios. În caietele sale de impresii, ce s-au găsit în păstrarea Mariei Bălușescu, Conta notase că tatăl său zicea uneori, „pe glasul al optulea", adresîndu-se mamei sale : „Ce vrei, femeie, nu mai pot sluji pe un stăpîn pe care nu l-am văzut niciodată și pe care n-o să-l văd niciodată. M-am săturat de atîta tămîie și citanie" [5].

Istoria literară ne oferă însă exemple și mai izbitoare — literatura fiind mai strîns legată de „specificul național", din cauză că exprimă ceea ce este mai intim în sufletul unui popor, adică sentimentele lui, și se servește de ceea ce îi este mai caracteristic, adică de limba lui. Goethe, bunăoară, a fost considerat totdeauna ca fiind reprezentantul prin excelență al spiritului german în literatură. După unele cercetări mai noi însă, el pare a fi fost de origine turcă sau siriană. Și fiindcă părerea, pentru cei ce n-o cunosc încă, poate părea surprinzătoare [2], e necesar să ne oprim un moment asupră-i. Un învățat german, ocupîndu-se cu problema eredității, a avut ideea să examineze realitatea acestui fenomen în genealogia cîtorva familii mai cunoscute, și a scris o carte interesantă, intitulată *Familienforschung und Vererbungslehre*. În această lucrare, autorul, Robert Sommer, care e profesor la Universitatea din Giessen, a studiat, între altele, și genealogia lui Goethe,

---

inventat — ca în cazul lui Eminescu — documente. De altfel, sora filozofului, Ana Conta, care a publicat amintiri despre fratele ei, citate și de Octav Minar, nu pomenește nimic despre originea armeană a tatălui lor (n. ed.).

[1] Cuvinte reproduse de Octav Minar în studiul biografic din ediția citată, p. XVI.

[2] Deși a fost relevată la noi de cunoscutul critic H. Sanielevici, în *Literatură și știință*, p. 70.

căutînd în special să vadă cu care din ascendenții săi semăna mai mult, pentru ca să poată urmări, pe firul genealogic, originea psihofiziologică a genialității sale. El stabilește, mai întîi, că poetul nu semăna cu părinții săi, ci mai mult, izbitor de mult, atît la înfățișare cît și la gusturi și înclinări, cu bunica sa maternă, Ana Lindheimer. Aceasta, la rîndu-i, semăna mai mult cu mama ei, Caterina Seip. Iar aceasta, prin mijlocirea a cinci generații intermediare, la care se pot urmări caracterele asemănării în chestie, se trăgea din familia Soldan. În sfîrșit, în această familie, a cărei genealogie o studiază, destul de amănunțit, pînă în veacul al XIV-lea, profesorul german descopere un grup de caractere psihofiziologice, ce se păstrează cu o impresionantă constanță, și pe care femeile din această familie, cînd intră, prin căsătorii, într-altele, îl impun copiilor lor. Acest grup de caractere — e tocmai cel ce deosebește pe Goethe, formînd temelia psihofiziologică a genialității sale.

Explicarea extraordinarei constanțe a grupului de caractere de care e vorba, o caută învățatul german în originea etnică a întemeietorului familiei Soldan — care era un turc sau sirian. La începutul veacului al XIV-lea, un cruciat german, contele de Lechmotir, luase ca prizonier, într-o luptă în Siria, un ofițer turc, Sadok Selim Soltan, și l-a adus cu el în Germania, unde i-a redat libertatea, cu condiția să treacă la creștinism. I-a dăruit apoi un domeniu feudal, făcîndu-l vasalul său și l-a căsătorit cu o fată germană. Dintre descendenții acestui ofițer turc făcea parte Iakob Soldan, tatăl Anei Soldan, din care, prin bunica sa, se trăgea Goethe. Curios este de menționat faptul că, după un arbore genealogic care se păstrează la Hanovra, acest Jakob Soldan pare

a fi locuit prin părțile noastre, la „Greberi" în Valahia.

Prin originea etnică a întemeietorului acestei familii, ne explică apoi Sommer constanța caracterelor ei psihofiziologice. Sadok Selim Soltan era, cum am zis, turc sau sirian. La seminţiile orientale însă, atît din cauza vechilor tradiții sociale, cît și din cauza fanatismului, căsătoriile erau „endogame", se contractau adică numai înlăuntrul triburilor respective. Asemenea căsătorii, însă, asigură totdeauna caracterelor etnice un maximum de stabilitate. După veacuri întregi, în care o selecțiune riguroasă se operează astfel fără întrerupere, copiii ieșiți din căsătorii endogame, dacă contractează căsătorii exogame, impun descendenților caracterele lor dominante [1].

În literatura rusească numele cel mai impunător e desigur acela al lui Tolstoi. Iar prin modul cum a trăit, marele scriitor a rămas poate mai aproape de sufletul poporului rus decît toți ceilalți reprezentanți literari ai lui. El era totuși de origine străină. Întreaga familie Tolstoi se trăgea dintr-un german, stabilit în Rusia prin veacul al XIV-lea. Numele lui adevărat părea a fi fost Indris, dar i se dase, din cauza obezității lui puțin comune, porecla de „tolstoi" care pe rușește însemna „gros". Cu vremea, fiind utilizată de toți, porecla a luat locul numelui. Așa a luat naștere neamul Tolstoi, din care descinde autorul celebrelor romane *Război și pace* și *Anna Karenina*.

În sfîrșit, ca să mai luăm un exemplu, la noi, Alecsandri, a fost considerat totdeauna ca un repre-

[1] Indicațiile asupra altor „amestecuri de sînge" ce par a se fi produs la unii din ascendenții lui Goethe se pot găsi în cartea lui Walther Rauschenberger, *Goethe's Abstammung und Rassenmerkmale*, Leipzig, 1933.

zentant tipic al literaturii române. Mai mult chiar, întrucît a cîntat, ca nimeni altul, războiul neatîrnării și ginta latină, a fost privit ca un reprezentant prin excelență al neamului și rasei noastre. Și totuși, originea lui Alecsandri e o problemă ce n-a fost însă definitiv rezolvată — îngăduind, încă, toate îndoielile. De la *Arhondologia Moldovei*, a lui Sion, pînă la studiile critice ale lui Chendi și Zaharia — ca să nu mai vorbim de articolele mai mărunte din reviste și notițele informative din gazete — părerea că Alecsandri era de origine evreo-grecească a circulat și circulă fără întrerupere. Încercarea unora din istoricii literaturii române de a înlătura această părere, considerînd-o ca un simplu „zvon" sau stigmatizînd-o ca un „lucru urît", a rămas fără efect. De altfel, poetul însuși se considera ca fiind de origine străină ; după el, întemeietorul familiei Alecsandri ar fi fost venețian. Din nefericire, această afirmare nu se întemeia pe nici o dovadă. Iar un critic literar mai nou, H. Sanielevici, bănuiește că ea ar fi fost făcută mai mult ca să provoace o diversiune, ascunzînd originea adevărată a familiei poetului [1]. Pe de altă parte, dacă admitem această afirmare *

[1] H. Sanielevici, *Literatură și știință*, p. 144.

* Întreagă această demonstrație este binișor exagerată și pornește, mai toată, din relatările savuroase, dar pizmărețe, circotașe și adesea fanteziste ale paharnicului Constandin Sion, din a sa *Arhondologia Moldovei (scrisă prin* 1840—1857 și editată postum în 1892). Sion spunea acolo, fără probe documentare, că bunicul poetului dinspre tată „au fost un Mihalachi Botezatu, jidov din tîrgul boilor din Iași, frate cu Cerbu Ochincariu, care au trăit păn pe vremea domniei lui Ioan vodă Sturza" (ediția Rodica Rotaru, Minerva, 1973, p. 9). În 1906, în *Istoria literaturii românești în veacul al XIX-lea*, N. Iorga respingea, fără a face referiri la Sion, dar neproducînd nici el probe, această ipoteză, scriind : „Era fiul unuj Mihail Alecsandri, zis poate Botezatu, pentru trecerea de la altă confesie creștină la ortodoxie : neamul era din părțile Bacăului, unde, în cursul vre-

ca adevărată, ne lovim de o altă dificultate. După părerea unora din criticii literari de astăzi, un element constitutiv din cele mai însemnate — dacă nu cel mai însemnat — al „specificului național" românesc, ar fi ortodoxismul. Cum s-ar împăca această părere cu faptul că strămoșii lui Alecsandri ar fi fost catolici ? Iar dacă am examina această părere în sine, ne-am lovi de obiecția că ortodoxismul nu e specific românesc. Ortodocși sunt și grecii, bulgarii, sîrbii și rușii. Dar nu ne putem opri acum asupra acestei probleme.

Iată dar o sumă de fapte care ne arată, destul de limpede, dificultățile foarte mari de care ne lovim, cînd voim să utilizăm factorul etnic în explicarea diferențierii talentelor, în general, și îndeosebi în înțelegerea genezei și orientării cugetării filosofice. Unele din aceste fapte sunt, de drept, controversate. Pînă la lămurirea definitivă însă a controverselor respective, nu este exclusă posibilitatea ca ele să fie adevărate. Ele rămîn dar, alături de cele indiscutabile, exemple posibile de dificultățile eventuale ale

---

milor, s-au botezat destui unguri" (ed. Rodica Rotaru, Minerva, 1983, vol. II, p. 56). Biografii săi de mai tîrziu, G. Călinescu, G. C. Nicolescu, Ștefan Gorovei — folosind documentele publicate de Gh. Ungureanu, Sever Zotta, Gh. Bezviconi — au clarificat, destul de lămuritor, originea familiei lui Alecsandri. Călinescu documentează că bunicul poetului purta numele Mihalache Alexandru ; l-a schimbat în Alecsandri, după căsătoria sa cu o tînără dintr-o familie cu acest din urmă nume. Unul dintre fiii acestui Mihalachi Alexandru (Alecsandri), Vasile, a fost tatăl poetului. Bătrînul Vasile Alecsandri s-a căsătorit prin 1816—1917 cu Elena Cozoni „dintr-o familie — precizează Călinescu — de mici boieri de origine grecească, cum era de altfel și aceea a șătrarului Alecsandri" (socrul lui Mihalache, bunicul poetului n.n.) *(Istoria literaturii...*, ed. Al. Piru, Minerva, 1982, p. 282). Dacă aceste cercetări nu vor fi infir-

utilizării factorului etnic în direcția ce ne interesează.

Nu știu dacă Torau-Bayle, ale cărui idei asupra influenței acestui factor în orientarea cugetării filosofice le-am trecut în revistă adineauri, a întrevăzut dificultățile de care se putea lovi ; nu știu prin urmare dacă a voit să le evite, dînd termenului de „constantă a rasei", pe care l-am relevat mai sus, interpretarea ce iese ulterior la iveală în lucrarea sa. El susține, în orice caz, că orice filosof se întemeiază, în încercarea lui de a-și explica lumea, pe un material de date ce-i sunt puse la dispoziție de împrejurările în care trăiește. Printre aceste date se găsesc o sumă de „tendințe", de „dispoziții de spirit", de „postulate inconștiente" — „care sunt cu necesitate acelea ale timpului său și ale mediului său etnic". N-ar fi vorba adică de aportul biologic ereditar al unei anumite rase, cu care filosoful ar veni pe lume și care i-ar determina cugetarea dinlăun-

---

mate de altele mai noi, reiese că poetul avea ascendenți deopotrivă pe linie paternă și maternă, de origine greacească. Important e însă că poetul a exprimat, prin întreaga sa operă, esența purificată a specificității naționale a poporului român. T. Maiorescu a afirmat-o răspicat, încă în 1886, în *Poeți și critici* : „În Alecsandri vibrează toată inima, toată mișcarea compatrioților săi, cîtă s-a putut întrupa într-o formă relativă a poporului nostru de astăzi. Farmecul limbei române în poezia populară — *el* ni l-a descris ; iubirea omenească și dorul de patrie în limitele celor mai mulți dintre noi — *el* le-a întrupat ; frumusețea proprie a pămîntului nostru natal și a aerului nostru — *el* a descris-o. [...] cînd societatea mai cultă a putut avea un teatru în Iași și București — *el* a răspuns la această dorință, scriindu-i comedii și drame ; cînd a fost chemat poporul să-și jertfească viața în războiul din urmă — *el* singur a încălzit ostașii noștri cu raza poeziei. A *lui* lră multicordă a răsunat la orice adiere ce s-a putut deștepta din mișcarea poporului nostru în mijlocia lui" *(Critice*, vol. III, Ed. Socec, 1892, p. 64). (n. ed.).

tru în afară. Ar fi vorba numai de influențele atmosferei sufletești a poporului în care e înglobat și care i-ar determina cugetarea din afară înlăuntru. Această atmosferă însă este de obicei legată, mai mult sau mai puțin, de anumite stări sociale, politice, economice etc., din anumite momente ale timpului sau din anumite perioade istorice. Această interpretare ne aduce să cercetăm — ceea ce, de altfel, am fi făcut în orice caz — influența mediului social, cu diferitele lui forme, asupra cugetării filosofice.

III. Nu mai încape îndoială că diferitele aspecte ale ambianței sociale trebuie să aibă o acțiune oarecare în determinarea atitudinilor pe care le iau oamenii în fața lumii și a vieții și care constituiesc orientările lor filosofice. Buckle, în explicarea înclinării, atît de întinse și de durabile, a indienilor către misticism și pesimism, de care vorbeam adineauri, utilizează și acest factor. Imobilizarea indivizilor în cadrele rigide ale castelor tradiționale, făcîndu-i să simtă adînc și dureros inutilitatea oricărei sforțări de a se ridica, prin muncă și merit, în ierarhia socială și de a-și îmbunătăți astfel soarta, a dus la aceleași rezultate ca și natura excesivă, a cărei influență deprimantă am relevat-o. Burckhardt ne-a arătat de asemenea, în *Cultura Renașterii în Italia,* că împrejurările politice și sociale din această țară, de la sfîrșitul Evului Mediu, au trezit mai de timpuriu ca în restul Europei spiritul critic și independența sufletească față de autoritățile tradiționale, dezlănțuind astfel marea mișcare artistică, științifică și filosofică, cunoscută sub numele de Renaștere.

Dacă însă influența mediului social e mai clară și se poate determina cu mai multă ușurință atunci cînd e vorba de modul de a gîndi și simți al unor popoare întregi sau al unor perioade istorice con-

siderate în totalitatea lor, ca în exemplele pe care le-am luat, ea devine mai obscură și mai anevoie de precizat atunci cînd e vorba de filosofi izolați. Dificultățile de care ne lovim în această direcție ni le arată bunăoară modul cum încearcă Torau-Bayle însuși să ne explice geneza „marei filosofii a Voinței" care, după el, a început în Germania cu Leibniz. Alegem acest caz, fiindcă autorul însuși îl consideră ca fiind „foarte interesant" și „cu totul instructiv", din punctul său de vedere, „întrucît revelează, din momentul chiar cînd cugetarea germană ia conștiință de ea însăși, o psihologie foarte particulară" [1]. Să aruncăm dar o privire asupra analizei respective. „Savant enciclopedic și spirit practic, om de inițiativă amestecat în viața politică a timpului său, Leibniz nu e filosof decît în ceasul potrivit și ca concluzie a unei întregi vieți de studii și de acțiune. El caută deci, cînd își începe meditația filosofică, să pună în concordanță o explicare posibilă a universului și a moralei cu intuiția realității și cu experiența vieții" [2].

Ne-am aștepta, după această introducere, ca Torau-Bayle să ne arate ce „intuiție a realității" și ce „experiență a vieții" l-au condus pe Leibniz, „creatorul filosofiei germane", la concepția „unei filosofii universale a Voinței". Așteptarea noastră rămîne însă nesatisfăcută. Autorul ne spune numai că Leibniz, cînd a luat cunoștință de filosofia lui Descartes, s-a ridicat „imediat și instinctiv" în contra ei. Într-adevăr, după rîndurile citate mai sus, vin fără tranziție cele următoare : „Cum a fost și va fi totdeauna, fără îndoială, la toți marii filosofi, prima sa meditație este o negație. Era momentul cînd filo-

[1] *Op. cit.*, p. 20.
[2] *Ibid.*

sofia lui Descartes domnea asupra lumii şi provoca, la universităţi şi la toţi cugetătorii, admiraţii pasionate. Leibniz e cuprins de o revoltă imediată, instinctivă, în contra cartesianismului. El nu admite nici supremaţia atribuită de Descartes raţiunii pure, nici vreuna din dogmele caracteristice asupra materiei şi asupra lumii". Prin modul cum se exprimă, cînd zice că Leibniz nu admite supremaţia pe care Descartes o atribuia raţiunii pure, Torau-Bayle pare a face din filosoful francez un precursor al lui Kant, iar din cel german un adept al lui Locke. În realitate însă el vrea să susţină, pur şi simplu, că Leibniz respinge raţionalismul lui Descartes — ceea ce, istoriceşte, nu este exact. Toţi cei ce au studiat filosofia modernă sunt de acord să considere pe Leibniz ca un continuator al direcţiei raţionaliste, inaugurată de Descartes, pe care a apărat-o cu succes în contra empirismului născînd al lui Locke. Se ştie că filosoful englez atacase teoria cartesiană a ideilor înnăscute, care constituia piesa de rezistenţă a raţionalismului, sub prima lui formă, întrucît dovedea independenţa raţiunii de simţuri, adică de experienţă. Leibniz a reluat punctul de vedere al lui Descartes, modificîndu-l, şi l-a susţinut, dîndu-i o altă formă. El s-a silit anume să demonstreze că există unele predeterminări ce fac în adevăr ca raţiunea să fie, în esenţă, independentă de simţuri şi, prin urmare, de experienţă.

Alte cauze l-au îndepărtat pe Leibniz de filosofia lui Descartes. Definiţia cartesiană a substanţei i-a părut primejdioasă, prin consecinţele la care putea duce. După acea definiţie nu poate exista decît o substanţă unică — cum susţinea Spinoza cu ale cărui idei Leibniz nu se putea împăca. Pe de altă parte, cu definiţia cartesiană a materiei, Leibniz nu-şi putea explica proprietăţile fizice ale corpu-

rilor. În cei patru ani pe care i-a petrecut la Paris, între 1672 și 1676, Leibniz a făcut, sub influența lui Huyghens, studii aprofundate de fizică și matematică. El a fost astfel adus să cerceteze ce raport există între impenetrabilitatea materiei și întinderea ei — care îi alcătuia, după Descartes, esența. Dacă ar fi fost așa, ar fi trebuit ca corpurile cu aceeași întindere să aibă o impenetrabilitate egală — ceea ce nu corespundea realității. Impenetrabilitatea o posedau diferitele corpuri în măsura în care se opuneau încercărilor unui alt corp oarecare de a pătrunde în spațiul ocupat de ele — și această măsură varia independent de întinderea lor. Întrucît dar impenetrabilitatea se manifesta prin rezistența pe care o opuneau corpurile în cazurile care îl preocupau, Leibniz a ajuns la concluzia că trebuia să existe într-însele o „putere" de rezistență, care le alcătuia esența mai mult decît întinderea. Așa s-a îndreptat filosoful german către concepția „forței" ca substanță a lumii. Nu putem urmări, firește, dezvoltarea acestei concepții, care n-a rămas atît de simplă ; nu expunem aici filosofia lui Leibniz, ne mărginim să-i indicăm numai punctul de plecare [1].

De altfel, la ideile ce-i alcătuiau sistemul filosofic n-a ajuns Leibniz „imediat și instinctiv", cum susține Torau-Bayle. Într-o scrisoare din 1697, cînd avea 51 de ani, filosoful mărturisea el însuși că cele mai multe din „sentimentele" — adică din părerile — lui n-au ajuns a se fixa, mai mult sau mai puțin, decît „după o deliberare de 20 de ani". Cu toate

[1] Asupra rolului pe care l-au jucat motivele fizice și matematice în formarea filosofiei lui Leibniz, a se vedea studiul lui Ernst Cassirer, care a apărut în 1902, sub titlul *Leibniz' System in seinen wissenshaftlichen Grundlagen*. Învățatul german nu se folosește nicăieri, ca Torau-Bayle, de „psihologia rasei" filosofului.

acestea, Torau-Bayle crede că Leibniz a plecat de la „viziunea" bruscă și spontană că totul în univers este „voință, dorință, forță", și că această viziune exprima „psihologia rasei" sale. Iacă propriile lui cuvinte : „Geniul lui Leibniz a definit astfel, cu o precizie și cu o logică admirabilă, psihologia rasei sale, în prima ei sforțare de a-și aplica tendințele secrete la edificarea unui sistem filosofic. Totul în univers este voință, dorință, forță ; iată viziunea de la care a plecat el ca să-și clădească cosmogonia și morala ; iar pentru aceasta din urmă nu s-a temut să întrebuințeze cele mai subtile sofisme ca s-o pună în armonie cu postulatul supremației forței și voinței" [1].

Ca să poată afirma cu toată îndreptățirea asemenea lucruri, Torau-Bayle ar fi trebuit să examineze mai întîi „psihologia rasei" germane și să ne arate că trăsătura ei esențială este în adevăr cultul voinței sau idolatria forței. Că așa ceva a însuflețit opinia publică germană, către sfîrșitul veacului trecut și la începutul celui actual — atunci cînd imperiul întemeiat în 1871 și ajuns la apogeul puterii căuta să-și întindă cît mai mult dominația politică și economică —, este incontestabil. Dar chiar și în acest caz ar fi de examinat dacă atmosfera de care e vorba nu era mai mult efectul unei propagande sistematice, menite să pregătească masele populare pentru politica agresivă a cercurilor conducătoare, decît o trăsătură de caracter a rasei. Orice rezultat ar da o asemenea cercetare, un lucru pare neîndoios : că pe vremea lui Leibniz, atît cît ne putem da seama citind istoria timpului, nu putea fi vorba de așa ceva în Germania. Cel mult putea fi vorba în Franța care, sub Ludovic al XIV-lea, se găsea la

[1] *Op. cit.*, p. 24.

apogeul puterii ei politice. Leibniz însuşi se dusese la Paris ca să încerce să îndrepteze atenţia cercurilor conducătoare înspre Egipt şi să ferească astfel Germania, atît de divizată şi de slabă, de primejdia ce o ameninţa. În sfîrşit, potrivit cu punctul său de vedere, Torau-Bayle ar mai fi trebuit să ne explice de ce psihologia rasei germane s-a manifestat, în filosofie, printr-un cugetător de origine slavă, cum am văzut că era Leibniz.

Ca şi influenţa mediului fizic, aceea a mediului social asupra cugetării filosofice n-a fost pînă acum decît sporadic studiată — şi nu-i putem stabili formula ştiinţifică numai după cîteva încercări izolate. A ne grăbi prea mult, în această direcţie, ar însemna a ne expune să ni se opună unele cazuri contradictorii, ce n-ar fi decît anevoie de explicat. Aşa, bunăoară, în Anglia din prima jumătate a veacului al XVII-lea, în care începuseră luptele pentru libertate, Hobbes trăgea din filosofia sa concluzii în favoarea despotismului, pe cînd în Franţa din prima jumătate a veacului al XVIII-lea, în care nu începuseră încă luptele în contra despotismului, filosofii trăgeau din concepţiile lor concluzii în favoarea libertăţii.

IV. O influenţă mai limpede par a avea împrejurările culturale propriu-zise, adică starea ştiinţei şi a filosofiei, la un moment dat, asupra celor ce voiesc să ducă mai departe cugetarea filosofică. Este evidentă, mai întîi, influenţa cercetărilor ştiinţifice. Fără progresele astronomiei şi ale fizicei, la începutul timpurilor moderne, n-ar fi apărut, desigur, problema metodelor şi sistematizarea inducţiei, cu Galilei şi cu Francis Bacon. Fără progresele ştiinţelor matematice, din aceeaşi perioadă, n-ar fi apărut încercarea lui Descartes de a introduce metoda a-

cestor științe în filosofie. Fără progresele științelor naturale, ale geologiei și ale astronomiei, din veacul al XVII-lea și al XVIII-lea, n-ar fi apărut primele schițe ale evoluționismului, cu Buffon, Lamarck, Lyell, Kant și Laplace. Fără progresele pe care le-au făcut, mai departe, aceste științe, în veacul al XIX-lea, și la care s-au adăogat cele făcute de fizică și de chimie, n-ar fi putut apărea formele mai dezvoltate ale acestor doctrine, cu Darwin, Haeckel, Weismann și atîția alți biologi, cu Norman Lockyer și alți reprezentanți ai astrofizicei și, mai ales, cu Herbert Spencer, ca sistematizator al diferitelor curente care, chiar cînd porneau din rîndurile savanților specialiști, aveau o incontestabilă valoare filosofică.

Este evidentă, apoi, influența filosofiei, așa cum se găsește la un moment dat, asupra desfășurării ulterioare a cugetării filosofice. E un fapt, pe care ni-l arată la fiecare pas istoria filosofiei, că sistemele filosofice sau se continuă unele pe altele, depășindu-se, sau se neagă unele pe altele, transformîndu-se. Fie sub o formă, fie sub alta, orice sistem filosofic nou, cînd apare, se constituie sub influența unui sistem filosofic anterior. Așa bunăoară, fără Descartes, n-ar fi putut apărea Spinoza ; fără Locke, n-ar fi putut apărea Hume ; fără Hume, n-ar fi putut apărea Kant ; fără Kant, n-ar fi putut apărea idealismul, cu Fichte, Schelling și Hegel ; și așa mai departe. Este, pînă acum, partea cea mai clară — și de care, de aceea, ne servim mai des, în istoria filosofiei — din ceea ce s-ar putea numi determinismul cugetării filosofice.

Nimic nu arată mai bine rolul însemnat pe care îl joacă materialul de fapte științifice și de idei filosofice, din fiece moment în orientarea evoluției intelectuale a timpului decît împrejurarea, în aparență contradictorie, că poate duce și la alte efecte de-

cît cele pe care le-am văzut. Şi anume, materialul de care vorbim nu diferenţiază numai, ci şi identifică, dacă se poate zice, pe diferiţii cugetători, făcîndu-i să ajungă la rezultate identice sau cel puţin analoage. Firește, nu totdeauna. Dar sunt totuşi cazuri, destul de numeroase, de acest fel. Ziceam, de pildă, că Leibniz, pentru motivele pe care le-am văzut, a ajuns să creadă că esenţa materiei nu este întinderea, ci forţa. La aceeaşi convingere ajunsese însă, în acelaşi timp cu el, un cugetător englez, Francis Glisson, care a trăit între 1596 şi 1677 şi a fost profesor de medicină la Cambridge şi la Londra. În lucrarea pe care a publicat-o în 1672 sub titlul *De natura substantiae energetica*, el susţinea, ca şi Leibniz, că substanţa nu poate fi, cu adevărat, decît forţa. Cum se explică această concordanţă de idei ? Unii au presupus că Leibniz a adoptat, pur şi simplu, părerile lui Glisson ; dar n-au putut dovedi, istoriceşte, că ar fi avut cunoştinţă de ele. Mai firesc este să presupunem că, reflectînd asupra filosofiei lui Descartes şi examinînd, cu ajutorul acelorași date ştiinţifice, definiţia pe care o dase el materiei, ambii cercetători au ajuns să vadă în acelaşi mod neajunsurile ei şi să tragă dintr-însele aceleaşi consecinţe. Tot aşa s-ar explica poate şi faptul că Leibniz şi Newton au ajuns în acelaşi timp, independent unul de altul, la concepţia fundamentală a calculului infinitesimal. Cazurile de acest fel sunt destul de numeroase. Un învăţat francez a întocmit odată o listă destul de lungă [1]. De atunci încoace, firește, exemplele s-au înmulţit. Explicarea lor însă rămîne aceeaşi. Evoluţia ideilor ridică în chip firesc, în anumite momente, anumite probleme pe care, exa-

[1] M. F. Mantré, *De la simultanéité des découvertes scientifiques*, în *Revue scientifique* de la 29 oct. 1904.

minîndu-le la lumina acelorași date, diferiții cugetători le rezolvă în același mod.

Acțiunea factorilor adiționali pe care i-am trecut în revistă pînă acum este la rîndul ei mărginită sau turburată de intervenirea altor doi factori pe care, spre deosebire, am putea să-i numim suplimentari, dacă acest cuvînt n-ar tinde să micșoreze, oarecum, importanța lor. Cînd lucrează în direcția diferențierii de care am vorbit în cea mai mare parte a acestui capitol, acțiunea factorilor adiționali e mărginită de intervenția legilor fundamentale ale gîndirii logice, care împiedică diferențierea să meargă prea departe ; cînd lucrează în direcția unificării, de care ne-am ocupat la sfîrșitul lui, acțiunea lor e turburată de intervenirea particularităților afective, atît de numeroase, al căror complex formează ceea ce unii cercetători mai noi ai vieții sufletești a oamenilor numesc „temperament" sau, cu un cuvînt mai cuprinzător, „constituție". Trebuie dar să examinăm, în capitolul următor, amendamentele de adus și rezervele de făcut din aceste puncte de vedere noi.

Capitolul IX

UN FACTOR MODERATOR ȘI UNUL TURBURĂTOR

I. Ca și oamenii de știință, filosofii caută adevărul. Singura deosebire dintre ei este că cei dintîi îl caută cu privire la acelea numai din fenomenele naturii care îi interesează, pe cînd cei din urmă îl caută cu privire la totalitatea lor, singura care îi preocupă. Adevărul are însă legile lui, pe care lo-

gica s-a străduit să le formuleze încă din Antichitate și a căutat apoi, de atunci încoace, să le precizeze și să le întindă cît mai mult. Intervenirea acestor legi mărginește, în chip vădit, acțiunea de diferențiere a factorilor adiționali de care am vorbit în capitolul precedent și care ar merge poate, altfel, mult mai departe. Mărginește, bunăoară, acțiunea factorului geofizic sau a factorului etnic care tind, și unul și altul, să „particularizeze" explicările lumii, după țări și după națiuni. Frigul din regiunile situate sub cercul polar și căldura din cele situate sub ecuator influențează desigur în mod diferit simțirea și gîndirea oamenilor și tind să coloreze în mod diferit concepțiile lor despre lume. Dar nici frigul, nici căldura nu modifică, desigur, nici principiul identității, nici principiul contradicției, care stau la baza activității logice a minții omenești. Această activitate dar, oricît ar căuta s-o diferențieze mediile fizice deosebite în care pot trăi și lucra oamenii, e silită să se desfășoare după aceleași norme și, în fața unor constatări analoage cu privire la fenomenele naturii sau ale lumii în general, nu poate să nu ajungă la concluzii analoage. Tendința mediilor diferite de a „particulariza" cugetarea omenească e astfel mărginită de intervenirea moderatoare a legilor logice. Tot așa, potrivit cu „specificitatea" ei psihofiziologică, fiecare națiune tinde să aibă o viziune diferită a lumii, care influențează, firește, și concepțiile filosofilor ce ies din sînul ei. Pe această cale, dacă influența factorului etnic ar fi lipsită de orice corectiv, s-ar ajunge la o diferențiere atît de înaintată, încît explicările lumii, pe care le formulează diferiții filosofi, n-ar mai fi admise ca adevărate sau n-ar mai fi nici măcar înțelese decît de națiunile respective. Adevărul însă — dacă se poate zice — nu este adevărat decît numai dacă este valabil pen-

tru toată lumea. Aceasta a fost marea descoperire cu care Socrat s-a opus, acum două mii și atîția de ani, sofiștilor — așezînd cea dintîi piatră la temelia științei, în înțelesul teoretic pe care acest cuvînt avea să-l ia după el. Și toate sforțările bătrînului filosof grec s-au îndreptat către scopul unic de a stabili condițiile, în care ideile unui om — valabile pentru el fiindcă erau ale lui, cum susțineau sofiștii — puteau deveni valabile și pentru ceilalți, pentru toți ceilalți fără deosebire. Căci numai așa se putea întemeia o știință generală, capabilă să se ridice deasupra haosului părerilor individuale. Și evoluția ulterioară a cugetării omenești s-a desfășurat, de fapt, în direcția pe care i-o indica, profetic, Socrat. Așa cum a ajuns să fie și cum o vedem astăzi, știința este aceeași pentru toate popoarele ; adevărurile ei, întrucît sunt definitiv stabilite, sunt valabile pentru toate deopotrivă. Fiind astfel universală, știința este supranațională — ca să nu zicem internațională.

Filosofia nu se deosebește, din acest punct de vedere, de știință. Socrat, în orice caz, nu făcea nici o deosebire de acest fel. El căuta ceea ce se putea ști cu siguranță asupra lumii, indiferent fiindu-i numele ce se putea da corpului sau corpurilor de cunoștințe ce urmau să se constituie pe calea indicată de el. Și toți filosofii greci, afară de sceptici, au avut aceeași concepție ; filosofia, după ei, trebuia să dea omenirii o explicare a lumii care să fie adevărată pentru toți reprezentanții ei, de pretutindeni și totdeauna. Același caracter de universalitate l-a păstrat filosofia și în Evul Mediu. Ba chiar, fiind legată, în acea perioadă a istoriei, de credințele religioase și, prin urmare, de revelația divină, adevărul ei era, dacă se poate zice așa, și mai independent de contingențele omenești. Nu zicem că ea avea un ca-

racter supranațional și mai pronunțat, fiindcă ideea națională nu exista încă pe atunci sau, în orice caz, dacă mijea pe alocurea, era încă departe de ceea ce avea să devină mai tîrziu. În sfîrșit, în timpurile moderne, filosofia a păstrat, în esență, un caracter analog. Obiceiul de a vorbi, în istoria manifestărilor culturale în general și îndeosebi în aceea a sistemelor filosofice ce luau o dezvoltare crescîndă, de o filosofie franceză, de una germană, de una engleză etc., era mai mult un artificiu didactic, menit să înlesnească studiul diferitelor grupe de filosofi, decît un proces real de clasificare, etnopsihologică, întemeiat pe caractere diferențiale în adevăr specifice. Această situație răspundea desigur faptului că particularitățile diferențiale ale acelor diferite filosofii nu ieșeau atît de mult în relief încît să poată fi considerate ca esențiale ; ele rămîneau subordonate legilor logice ale gîndirii în general, cărora le revenea sarcina de a explica, în primul rînd, structura și raporturile sistemelor filosofice ce le alcătuiau. Ceea ce însemna că tendințele și aspirațiile naționale, deși puteau juca un rol în geneza acelor sisteme, erau ținute în frîu și acțiunea lor era mărginită de legile adevărului în general, ale adevărului identic pentru toți, ale adevărului universal și, prin urmare, supranațional.

Numai în ultimele decenii au apărut unele păreri divergente, datorite pe de o parte împrejurărilor politice și pe de alta evoluției metodelor filosofice. Printre cele dintîi trebuie să punem opera citată a lui Wundt, care a izvorît din exaltarea sentimentului național de pe vremea primului război mondial, și cartea ceva mai recentă a lui Torau-Bayle, care a ieșit din dorința de „a vedea limpede" în haosul politic și cultural provocat de acel mare conflict. Printre cele din urmă trebuie să punem încercarea lui

Max Scheler de a reduce filosofia la intuiții care nu pot să nu difere, ca atare, la diferitele personalități, individuale și, mai ales, colective — adică, în definitiv, la diferitele națiuni. Punctul de plecare al încercărilor de acest fel trebuie căutat în părerea filosofilor „anti-intelectualiști" sau „iraționaliști" că filosofia, dacă vrea să dea o cunoștință mai „adîncă" a lumii, a „esenței" ei adevărate, trebuie să recurgă la o metodă diferită de aceea a științei, care nu ne dă decît cunoașterea superficială a realităților sensibile. Se înțelege de la sine că nu putem intra aici în discuția acestei păreri care, mai ales întrucît se întemeiază, la diferiții ei reprezentanți, pe argumente diferite, ne-ar duce prea departe. Ne vom mărgini să relevăm numai faptul că, oricît s-au bucurat de favoarea unor „mode" mai mult sau mai puțin trecătoare, concepțiile de acest fel nu s-au putut impune, pînă acum cel puțin, cu destulă autoritate, mai mult încă, n-au putut găsi decît un număr restrîns de adepți, puțin siguri și de o „ortodoxie" discutabilă — poate fiindcă „intuițiile" pe care le pun la baza filosofiei, rămînînd mai mult sau mai puțin individuale, nu se pot comunica deplin și cu același grad de certitudine, așa cum se comunică ideile „discursive" obicinuite. Acesta e de altfel cazul mai tuturor stărilor sufletești care, ca intuițiile de care vorbim, sunt de o natură subiectivă mai pronunțată. Mai bine ca oriunde se vede cît de anevoioasă este comunicarea lor, la cei ce practică misticismul religios. „Contemplarea" directă a divinității, „certitudinea" prezenței divine, „vocea" lui Dumnezeu și, în genere, stările sufletești „extatice" pe care acest misticism le face să apară, grație mijloacelor pe care le-am văzut, la cei ce le întrebuințează cu destulă stăruință, nu pot fi mai niciodată comunicate și altora — ca rezultatele operațiilor logice

obișnuite ale minții omenești Dacă admitem dar că se va putea ajunge pe căi analoage, la filosofii naționale bine caracterizate, adică destul de deosebite unele de altele, trebuie să presupunem că ele vor fi condamnate să nu existe în adevăr, ca explicări sau viziuni ale lumii, decît la națiunile respective [1].

Un învățat francez, care a studiat filosofia germană ca și Torau-Bayle, dar ca istoric al filosofiei, fără preocupări de altă natură, a văzut destul de limpede că ea contrazice — că orice filosofie de altfel — prin tendința ei către universalitate, ipotezele, ca să nu zicem teoriile, de acest fel. În cartea sa recentă, *Istoria filosofiei germane*, Emile Bréhier susține mai întîi că, din orice punct de vedere am fi înclinați s-o considerăm, istoria unui popor dat nu se poate separa de istoria celorlalte popoare, cu care a stat în legături inevitabile de influență reciprocă și că încercările de acest fel sunt mai ales dăunătoare în istoria filosofiei. Căci filosofii pornesc totdeauna, în meditațiile lor, de la un material determinat, pe care îl constituie suma cunoștințelor științifice și a ideilor filosofice, așa cum au fost stabilite și formulate de toți cercetătorii contimporani, oricăror națiuni ar aparține. Și acest material nu poate să nu influențeze dispozițiile, tendințele și predilecțiile lor, individuale și naționale. De altfel, „cugetarea filosofică, în Germania ca oriunde aiurea, tinde, prin chiar natura ei, la universalitate; ea este, ca intenție, raționalistă și omenească, înainte de a fi națională; și dacă naționalitatea îi imprimă semnele sale, nu este, oarecum, decît din întîmplare". Aceasta ne-o

[1] O bună analiză a acestei probleme ne-a dat Mircea Florian, în studiul *Filosofie și naționalitate*, publicat în *Convorbiri literare* din iunie 1933.

arată, destul de limpede, variabilitatea raporturilor filosofiei — ale oricărei filosofii — cu mediul etnic în care a luat naștere. O astfel de variabilitate e o dovadă că un mediu etnic oarecare nu poate impune, în orice împrejurări și cu orice preț, o anumită concepție a lumii. În Evul Mediu, bunăoară, germanii au avut, ca toată lumea europeană, filosofia comună a creștinismului atotstăpînitor. Și dacă mai tîrziu, la începutul veacului al XIX-lea mai ales, au părut a ajunge la concepții „mai specific germane", a fost poate din cauza acțiunii combinate a diferiților factori care au creat, ca fenomen sufletesc mai general, așa-numitul „romantism". În orice caz, încheie învățatul francez, „a trecut, din fericire, timpul cînd atîția se declarau gata să deducă din mediul fizic și din cel etnic toate caracteristicele intelectuale ale unei națiuni și, firește, și filosofia ei. Nu trebuie ca împrejurările tragice prin care am trecut în anii din urmă să ne facă să revenim la o metodă atît de superficială" [1].

II. Intervenirea legilor logicei temperează, e drept, influența factorilor adiționali în determinarea cugetării filosofice. Dar acțiunea lor este, la rîndul ei, turburată de intervenirea unui alt factor pe care l-am examinat pînă acum, în capitolul penultim, numai ca factor „primar", cu rolul inițial de a „declanșa" mecanismul vieții sufletești. Acest factor e sensibilitatea, al cărei rol „propulsiv" este incontestabil. Să ne ridicăm însă deasupra acestui rol, primordial și fundamental, care, întrucît tinde la satisfacerea celor două nevoi

[1] Emile Bréhier, *Histoire de la philosophie allemande, Introduction*, p. 2.

biologice de căpetenie, conservarea individului și propagarea speciei, nu comportă diferențieri prea mari. În diversitatea atît de izbitoare a condițiilor în care au ajuns să trăiască oamenii civilizați și cu complexitatea din ce în ce mai mare a organismului lor psihic, nu se putea ca afectivitatea să nu ia, la ei, nuanțe multiple și variate. Potrivit cu aceste nuanțe, diferiții indivizi au preferințe și predilecții care diversifică activitățile lor, îndreptîndu-le pe căi mai mult sau mai puțin diferite. Mecanismul acestei diversificări implică însă, evident, influența sensibilității asupra inteligenței care, cum am văzut, alege căile acțiunii.

Nu e nevoie să ne declarăm partizani ai „primatului voinței" pe care îl susținea Schopenhauer, ca să recunoaștem influența afectivității asupra cugetării, la toți oamenii fără deosebire. Să urmăm, în această privință, indicațiile psihologilor care se silesc să facă numai știință, evitînd, pe cît posibil, contingențele metafizice. Un învățat, bunăoară, la care e vădită această hotărîre de a se libera de orice preocupare ce n-ar fi strict științifică, e Bleuler, pe care l-am mai citat, în altă ordine de idei, mai sus. El se ocupă în același timp de psihiatrie, așa încît a studiat mecanismul vieții sufletești, nu numai în general și în mod teoretic, ci și în numeroase cazuri particulare, în care avea să dezlege probleme practice, iar succesul sau insuccesul terapeutic îi arăta, la fiecare dată, dacă a izbutit sau nu să găsească soluțiile juste. Bleuler susține că afectivitatea, ca „latură a tendințelor noastre organice condiționate", se servește adesea de cugetare ca să ajungă mai ușor la scopurile pe care le urmărește. Și anume, îi impune pe de o parte anumite probleme și caută pe de alta să influențeze soluția lor „falsificînd" mecanismul ei

logic. Această falsificare — singura care ne interesează aici — se realizează pe două căi. Întîi, asociațiile de idei ce corespund sentimentului dominant sunt favorizate ; jocul lor e stimulat și desfășurarea lor e înlesnită ; dimpotrivă, asociațiile contrare sunt împiedicate să se formeze și să aducă cugetării celui ce reflectează materialul necesar pentru aprecierea obiectivă și completă a tuturor aspectelor acțiunii pe care o proiectează sau atitudinii pe care plănuiește s-o ia. Această constatare psihologică confirmă observarea populară că pasiunea orbește pe oameni, împiedicîndu-i să vadă lucrurile așa cum sunt, cu toate particularitățile lor, bune și rele. Cel ce iubește bunăoară o femeie, înclină în chip firesc să-i descopere la fiecare pas calități și nu-și poate da seama de nici unul din defectele ei. Al doilea, valoarea logică a ideilor ce corespund sentimentului dominant pare, în mod inconștient, mai mare decît aceea a ideilor ce i se opun. Fricosul, bunăoară, exagerează totdeauna primejdiile unei acțiuni și nu poate prețui îndeajuns perspectivele ei de succes sau foloasele pe care i le poate aduce. Această influență se vede mai bine, fiindcă e patologic mărită, la „anxioșii" care suferă de felurite „fobii". Psihopații de acest fel ajunge să se teamă de lucruri absolut inofensive ; ei își fac, cu privire la primejdiile pe care le prezintă acele lucruri, idei cu totul greșite, pe care însă le susțin cu argumente ce li se par foarte puternice.

Acest îndoit mecanism al influenței pe care o exercită sensibilitatea asupra inteligenței e întărit considerabil de faptul că orice stare afectivă are tendința de a se întinde, de a se generaliza oarecum prin „iradiere". Un sentiment poate ajunge astfel să „coloreze" chiar lucruri ce nu stau în le-

gătură directă cu el. Așa ajungem, bunăoară, să ținem la locurile unde ni s-a întîmplat ceva plăcut, chiar dacă n-au altfel nimic atrăgător, sau să nu putem suferi pe cei ce ne-au adus știri penibile, chiar dacă n-au nici o vină, întrucît erau obligați s-o facă. Așa se explică, de asemenea, marele preț al lucrurilor rămase de la o ființă pierdută, pentru cei ce au iubit-o. În sine, obiectele respective pot să n-aibă nici o valoare, de nici un fel ; asupra lor se revarsă însă, prin iradiere, sentimentul ce înconjura persoana dispărută. Întinzîndu-se astfel, stările afective pot ajunge să acapareze întreaga viață sufletească a cuiva și, dacă durează mai mult, cum se întîmplă uneori, devin dispoziții generale ce colorează, la oamenii respectivi, întreaga experiență. Ei ajung atunci să vadă lumea sub anumite aspecte, care nu sunt nicidecum indiferente, din punct de vedere filosofic. Căci acele aspecte pot determina, nu numai atitudinile practice ci și pe cele teoretice ale oamenilor în chestie. Așa iau naștere, bunăoară, înclinările către optimism sau către pesimism ce disting pe cei ce, întemeindu-se pe experiențele lor personale, reflectează asupra vieții în general.

Dispozițiile afective de acest fel pot avea și alte origini. Modul cum reacționează un organism la excitațiile din afară, ce tonalitate afectivă au adică reacțiunile lui, nu atîrnă numai de calitatea acelor excitații, ci și de propria lor receptivitate. Mai bine se vede această receptivitate în cazurile în care e determinată de activitatea glandelor endocrine, fiindcă poate fi făcută, experimental, să varieze. Așa bunăoară, sub influența normală a secrețiilor interne ale glandelor sexuale, o femelă, dintr-una sau alta din speciile cu care se fac de obicei experiențe în laboratoriile de fiziologie, pri-

meşte cu plăcere impresiile ce-i vin de la masculii speciei sale ; dimpotrivă, impresiile pe care i le produc femelele îi sunt indiferente. Dacă însă unei femele, prealabil castrate, i se grefează pe cale chirurgicală glandele sexuale masculе, dispoziţia sa afectivă se schimbă cu totul, dînd naştere fenomenului „inversiunii". Ea începe să primească cu plăcere impresiile ce-i vin de la femele, pe cînd cele ce îi vin de la masculi îi sunt indiferente. Efecte analoage, dar mai generale, produc, prin variaţiile activităţii lor, alte glande endocrine, ca tiroida, capsulele suprarenale sau ipofiza. Deficienţa lor se manifestează de obicei prin apatie, slăbiciune, melancolie, ducînd la dispoziţiile afective generale pe care psihiatrii la consideră ca alcătuind „stările depresive". Dimpotrivă, supraactivitatea lor se manifestează prin vioiciune, vigoare, veselie, ducînd la dispoziţiile afective generale pe care psihiatrii le consideră ca alcătuind „stările euforice". Efecte analoage mai au şi unele substanţe chimice, fie produse de organismul omenesc însuşi, cum sunt feluritele „toxine", fie de origine externă, cum sunt diferitele excitante şi stupefiante, ca alcoolul, opiul, cocaina etc. Cele dintîi produc stări depresive, cele din urmă — la început cel puţin — stări euforice. Bleuler crede că acţiunea substanţelor de acest fel nu se poate explica decît prin analogie cu aceea a secreţiilor interne şi o consideră ca avînd o „înrudire chimico-fiziologică" cu ea [1]. OIricum ar fi, totalitatea acestor cauze — a celor de origine internă, bineînţeles, — care produc dispoziţii afective şi dintre care unele sunt congenitale, dă naştere aşa-numitelor „constituţii" ce deosebesc pe oameni din punct de vedere psi-

[1] Bleuler, *Naturgeschichte der Seele*, p. 188.

ho-fiziologic. Unii dintr-înșii înclină, în mod constituțional, la depresiune, alții înclină, în același mod, la euforie.

Asemenea înclinări constituționale, alături de cele produse de experiențele vieții, pot determina anumite orientări ale cugetării filosofice. Am zis mai sus că cele mai vizibile din orientările de acest fel sunt cele care duc la pesimism sau la optimism, ca atitudini filosofice. Să comparăm, din acest punct de vedere, doi mari reprezentanți ai acestor atitudini — pe Leibniz, cel mai convins dintre optimiști, cu Schopenhauer, cel mai hotărît dintre pesimiști — și să căutăm în ce măsură dispozițiile afective constituționale au contribuit la determinarea cugetării lor. Un studiu mai amănunțit, în această privință, ne-ar impune să trecem în revistă întreaga desfășurare a vieții lor. Fiindcă nu putem da acestui punct special al cercetării noastre o astfel de întindere, ne vom mărgini să relevăm numai unele trăsături de caracter ce par a avea, pentru ambii cugetători ce ne interesează, o valoare demonstrativă.

Tonalitatea afectivă dominantă a stărilor euforice este, incontestabil, mulțumirea. Euforicul este, în general, mulțumit de lumea ce-l înconjoară, de propria lui viață, de sine însuși. Ca atare, euforicul înclină să aprobe tot ce vede în jurul lui și tot ce face el însuși; dacă unele lucruri îi par discutabile sau sunt discutate, el le găsește totdeauna o scuză, fiindcă descoperă într-însele și părți bune; el este, cu alte cuvinte, pornit pe indulgență. Cu asemenea dispoziții de spirit, euforicul este indicat să joace în conflictele dintre oameni, dintre concepții, dintre instituții, rolul de conciliator; el vede, în adevăr, mai ușor decît alții că părțile în litigiu au și unele și altele, în felul

lor, dreptate ; el înțelege astfel mai bine că soluțiile juste trebuiesc căutate în formule tranzacționale. O logică internă, afectivă mai mult decît intelectuală, împinge astfel pe euforici către optimism. Fiind mulțumiți de tot ce văd, ei sunt siliți să creadă că toate sunt bune, fiindcă altfel tonalitatea dominantă a vieții lor sufletești ar rămîne fără justificare. Iar cînd unele lucruri par a se abate de la această regulă generală, ei sunt convinși că răul e numai parțial și accidental.

Ceea ce știm despre Leibniz ne arată că el răspundea, mai mult sau mai puțin, acestei scheme abstracte. Dacă la temelia stărilor euforice trebuie să se găsească, în primul rînd, o bună stare organică, asigurată de o bună funcționare a vieții vegetative — filosoful îndeplinea această primă condiție. După însemnările celor ce l-au cunoscut mai de aproape — și mai ales ale secretarilor săi Feller și Eckhart — Leibniz mînca bine și fără să aleagă prea mult, ceea ce dovedea un apetit deschis și o digestie solidă ; el dormea de asemenea bine ; somnul său era adînc și neîntrerupt. Dacă una din cauzele chimico-fiziologice ale stărilor depresive o alcătuiesc, cum zicea Bleuler, toxinele pe care le fabrică organismul însuși, atunci filosoful se găsea, din acest punct de vedere, la adăpost. Cele mai multe și mai primejdioase din toxinele de care e vorba — din punctul de vedere special ce ne preocupă — sunt poate cele ce iau naștere în regiunea gastro-intestinală, din pricina digestiilor defectuoase, și cele ce se formează în creier, atunci cînd oboselile acestui organ nu se repară complet, pe calea naturală a somnului. Pe de altă parte, Leibniz era foarte activ ; secretarul său Eckhart povestea că lucra într-una și atît de mult încît, uneori, nu se mișca de pe scaun mai multe

zile în şir Kuno Fischer, care i-a consacrat un volum, zice că puterea lui de muncă era „rodnică", iar alţi istorici ai filosofiei nu-i găsesc perechea, în ceea ce priveşte întinderea şi multilateralitatea cunoştinţelor, decît în Aristotel. Cu deosebirea, firește, că pe vremea lui Leibniz erau mai multe lucruri de ştiut decît pe vremea lui Aristotel. Dacă adăogăm la această activitate, ce ieşea cu totul din comun, numeroasele călătorii pe care le-a făcut, cu toate dificultăţile, mult mai mari decît astăzi, pe care aveau să le suporte pe atunci călătorii, ajungem în chip firesc la concluzia că o asemenea activitate şi o asemenea mobilitate nu indicau nicidecum un apatic sau un deprimat. Faptul că „se cheltuia" atît de mult, unit cu acela că nu era gras, deşi, cum am văzut, mînca bine, constituiesc poate o indicaţie că funcţionarea glandei tiroide era, la el, supranormală. Endocrinologii însă consideră astăzi această glandă — cum zic ei, cu obiceiul lor de a crea cuvinte noi — ca „optimizantă", ca generatoare adică de optimism.

La aceste cauze organice s-au adăogat apoi experinţele vieţii. Aşa au fost mai întîi succesele pe care Leibniz, graţie precocităţii sale extraordinare, le-a repurtat încă din copilărie. La vîrsta de 8 ani a putut să descifreze singur pe Titu Liviu, deşi nu studiase încă limba latină, servindu-se de o metodă inventată de el însuşi, raportînd adică cuvintele ce compuneau însemnările de sub gravurile din text la ceea ce înţelegea din examinarea lor. La 12 ani, înlocuind un elev care trebuia să compună, la o serbare şcolară, o poezie ocazională în latineşte şi care se îmbolnăvise, a scris într-o dimineaţă trei sute de hexametri latini, construiţi după toate regulele „artei poetice". La 20 de ani, nefiind admis să-şi treacă doctoratul în drept la

Universitatea din Lipsca, fiindcă era prea tînăr, s-a dus fără întîrziere la cea din Altdorf, unde l-a trecut cu o „disputație" atît de strălucită, încît i s-a oferit imediat o catedră — pe care însă n-a putut-o primi. Asemenea succese, la începutul vieții, nu pot să nu dea unui tînăr o mare încredere în puterile sale proprii și, firește, mulțumiri corespunzătoare. Iar asemenea mulțumiri pregătesc o stare euforică ce dispune, cum am văzut, la optimism. De altfel, numai unei încrederi în sine ca cea pe care trebuia s-o aibă Leibniz se putea atribui refuzul catedrei de la Universitatea din Altdorf. El aspira la mai mult. Cum zicea el însuși în schița sa autobiografică — *Vita a se ipso breviter delineata* — avea alte lucruri în minte. Se gîndea, anume, să joace un rol în viața publică a timpului său. Făcînd, în anul chiar în care își luase doctoratul, cunoștință cu Boineburg, unul din oamenii de stat cei mai însemnați ai Germaniei de pe vremea aceea, a izbutit să-l impresioneze prin calitățile sale excepționale și, cu ajutorul lui, a intrat anul următor în serviciul principelui elector Iohann Philipp, la Mainz, cu însărcinarea de a lucra la revizuirea legilor țării. În Imperiul german însă principele elector era a doua persoană după împărat și, în legătură cu preocupările de politică generală ale timpului, Leibniz a fost trimis la Paris, în 1672, într-o misiune diplomatică. Toată viața lui, pe care, firește, n-o putem urmări aci amănunțit, s-a desfășurat apoi, mai departe, în același mod, cu felurite însărcinări publice și în contact cu personalitățile cele mai însemnate ale timpului.

Această viață cu numeroasele înlesniri pe care i le oferea de a-și îmbogăți experiența, cunoscînd lumea altfel decît din cărți, și cu satisfacțiile ce-i

veneau, în mod accesoriu, de la sine, nu putea să nu-i întărească dispoziţiile afective pe care am văzut că le căpătase în urma primelor sale succese din tinereţe. Iar fizionomia intelectuală şi morală a filosofului, aşa cum a rămas în amintirea celor ce îl cunoscuseră răspundea destul de bine tonalităţii dominante pe care structura organică cu care se născuse şi împrejurările în care trăise o impuseseră sensibilităţii sale. Kuno Fischer o descria, în volumul amintit mai sus, folosindu-se de însemnările proprii ale lui Leibniz, de datele secretarilor lui, Feller şi Eckhart, şi de indicaţiile lui Guhrauer, cel mai însemnat din biografii lui, în felul următor : „Toţi îl vedeau, totdeauna, vesel şi bine dispus ; nimic nu părea să-l turbure. Vorbea cu soldaţii, curtenii, oamenii de stat, artiştii etc. ca şi cum ar fi fost din ai lor, din care cauză şi era iubit de toţi, afară de cei ce nu înţelegeau acest mod de a fi. Despre fiecare din oamenii de care se ocupa spunea numai lucruri bune, le întorcea toate în bine şi îşi cruţa chiar şi duşmanii..." Dintr-o scrisoare a lui Leibniz către Montmort, istoricul la care ne referim reproduce cuvintele : „Cînd mă înşel, e de obicei în folosul altora... Aşa mi se întîmplă şi cînd citesc ; nu caut în cărţile altora ceea ce aş putea să critic, ci numai ceea ce aş putea să aprob şi din care aş putea să învăţ ceva. Acest mod de a proceda nu e tocmai la modă, dar e cel mai bun şi mai util. Sunt puţine cărţi în care să nu găsesc ceva de folos pentru mine". Iar dintr-o scrisoare către Placcius reproducem de asemenea : „E curios : aprob mai tot ce citesc. Întrucît ştiu în cîte chipuri diferite pot fi luate lucrurile, găsesc totdeauna, cînd citesc, ceva care poate scuza sau apăra pe autor. De acolo vine că se în-

tîmplă rar să-mi displacă ceva, deşi unele lucrări îmi convin mai mult, iar altele mai puţin“ [1].

Cu o asemenea evoluţie a vieţii şi cu o asemenea structură a personalităţii, nu era decît firesc ca Leibniz să ajungă un reprezentant — cel mai însemnat poate pînă acum — al optimismului. Pentru el lumea nu era numai bună ; era cea mai bună cu putinţă. Dacă nu era şi mai bună, era numai fiindcă nu se putea ; ea trebuia să cuprindă şi răul, care era un accident inevital al creaţiunii.

La Schopenhauer, aspectul psiho-fiziologic era cu totul altul. Mai întîi din punctul de vedere al eredităţii. Cînd a fost vorba de Leibniz, n-am luat în consideraţie ereditatea, fiindcă nu prezenta un interes deosebit. Părinţii lui fuseseră amîndoi normali ; nici unul din ei nu dase nici un fel de dezechilibru sufletesc. Tatăl filosofului, Friedrich Leibniz, servise 30 de ani ca „actuar“ — cum am zice astăzi ca secretar şi arhivar — al Universităţii din Lipsca. În ultimii doisprezece ani ai vieţii sale a funcţionat şi ca profesor de morală, la aceeaşi universitate. Iar în practica lui particulară de jurist, fusese notar. De toate aceste însărcinări se achitase conştiincios, cu remarcabile însuşiri de ordine şi punctualitate, ce n-ar fi fost desigur posibile cu zvîcnirile şi salturile unui temperament pornit sau unui caracter lipsit de echilibru. Mama filosofului, născută Katharina Schmuck, fiică a unui profesor, tot jurist, de la Universitatea din Lipsca, se distinsese printr-o fire calmă, blîndă, potolită şi îşi îndeplinise cu sfinţenie datoriile vieţii. În sfîrşit, la ascendenţii mai îndepărtaţi ai lui

[1] Kuno Fischer, *Leibniz und seine Schule*, volumul al doilea din *Geschichte der neueren Philosophie*, 2-te Aufl., p. 217, 282.

Leibniz nu era, de asemenea, nimic anormal de semnalat. Bunicul său fusese funcționar în administrația minelor din Saxonia, străbunicul său judecător în Altenburg. În ambele aceste cariere însă n-ar fi putut rămînea — dacă ar fi intrat — oameni ce ar fi dat semne mai vizibile de dezechilibru.

Cu totul altfel ni se înfățișează părinții și ascendenții lui Schopenhauer. Tatăl său, Heinrich Floris Schopenhauer, era autoritar, încăpățînat, violent și suferea de turburări nervoase destul de pronunțate ; către sfîrșitul vieții mai ales, avea absențe de memorie, în timpul cărora nu mai știa unde se afla și ce făcea ; asemenea eclipse intelectuale par a-i fi pricinuit și moartea — dacă, n-a fost o sinucidere ; el a căzut, anume, într-o zi — sau s-a aruncat — în canalul ce lega orașul Danzig cu marea. Constituția psihopatică era la el, în bună parte, ereditară. Mama lui Heinrich Floris Schopenhauer fusese pusă sub interdicție, cu toate formele legale, ca nebună ; un frate al lui fusese idiot din naștere iar un altul ajunsese la demență din cauza excelor de tot felul. Soția lui, mama filosofului, născută Iohanna Trosiener, fiica unui „consilier" al orașului Danzig, era o femeie veselă, ambițioasă și pornită să guste, larg, plăcerile vieții. În ereditatea ei era de asemenea ceva anormal ; tatăl ei, bătrînul „Rathsherr", era de o violență care făcea pe toți să fugă dinaintea lui, cînd îl apucau furiile. Altfel, înzestrarea ei sufletească era remarcabilă ; era inteligentă, avea o imaginație neobișnuit de vie și citea mult, opere literare mai ales. La Weimar, unde se instalase după moartea soțului ei, putuse deveni un centru de atracție pentru lumea literară ; Goethe venea regulat la ceaiurile ei, de două ori pe săptămînă, și în casa

ei a citit pentru prima oară unele din operele sale. Ea însăşi a publicat descrieri de călătorie şi un roman, *Gabriele*, în mai multe volume.

Arthur Schopenhauer avea astfel în structura sa sufletească componente ereditare ce nu puteau să nu-l împingă în direcţia în care s-a îndreptat. De la tatăl său moştenise impulsivitatea, violenţa, pornirea, adică, în termeni psihologici, excesivitatea reacţiunilor ; de la mama sa, o imaginaţie prea vie, prea mobilă, gata oricînd să intre în acţiune, chiar şi fără nici o solicitare din afară. Filosoful era astfel impresionabil, emotiv, iritabil şi înclinat să-şi închipuie lucruri ce n-aveau, de cele mai multe ori, nici o bază reală. El suferea din această cauză de obsesiuni şi fobii. Temeri nemotivate şi inexplicabile îl apucau uneori, brusc, şi-l stăpîneau cu o forţă căreia nu i se putea sustrage. Ca copil de 6 ani, lăsat o dată acasă, în timpul unei plimbări mai lungi a părinţilor săi, a fost apucat de bănuiala că ei n-aveau să se mai întoarcă ; atît cît îşi aducea aminte mai tîrziu, chinurile pe care le îndurase atunci îi păreau groaznice. La vîrsta de 70 de ani, nu putea vedea pe cineva mergînd pe şinele drumului de fier fără să fie cuprins de grija, neobişnuit de vie, că putea să fie călcat de un tren şi îi striga numaidecît să bage de seamă. Odată, unul din cei interpelaţi astfel i-a răspuns glumeţ : Ei, domnule, dacă aş fi fost şi eu aşa de fricos ca d-ta, mă lua dracul de mult ! — Pe mine, i-a replicat Schopenhauer serios, m-ar fi luat dracul şi mai de mult, dacă n-aş fi fost aşa de fricos !

Şi-n adevăr, structura lui sufletească îl condamna să creadă că nu se putea trăi, în lumea în care se trezise fără să ştie şi fără să vrea — cum zicea el însuşi la începutul volumului cel de-al doilea al operei sale de căpetenie — decît cu multă

grije și cu multă pază. Viața lui se desfășura astfel ca într-o cetate asediată de vrăjmași, străbătută de bande de tîlhari și bîntuită de epidemii. Multă vreme, n-a putut dormi noaptea decît cu două pistoale încărcate la căpătîi; banii și obiectele de valoare le ascundea prin locurile cele mai neobișnuite; n-avea încredere în nici un bărbier și se rădea totdeauna singur; umbla totdeauna cu un pahar al său în buzunar și nu bea niciodată dintr-un pahar strein, ca să nu se expună la boli contagioase; pe cînd se afla în Italia, a fugit din Verona fiindcă i se păruse că tutunul din acel oraș era otrăvit; de la Neapole a fugit de frica vărsatului ce tocmai începuse să bîntuie, de la Berlin de frica holerei etc. Cu asemenea dispoziții sufletești însă, e greu să fie cineva fericit, sau, cel puțin, mulțumit. Cine trăiește numai cu grijă și cu pază își face din viață un chin. Nu e nimic mai înfiorător decît frica, a zis Bacon, cu toată dreptatea. Iar cine nu e satisfăcut de viață își găsește, de obicei, îndreptățirea — sau cel puțin explicarea — suferințelor sale în credința că lumea este rea.

În sfîrșit, experiențele pe care le-a făcut, în desfășurarea vieții sale, îl împingeau pe Schopenhauer în aceeași direcție. Leibniz avusese, cum am văzut, mai ales la început — cînd era mai important, pentru modul cum avea să se formeze personalitatea sa născîndă — succese considerabile. Pentru Schopenhauer, dimpotrivă intrarea în viață, cu toată averea de care dispunea familia sa, a fost plină de greutăți și de eșecuri. De greutăți, mai întîi, fiindcă tatăl său îl destinase carierei comerciale, care nu-i convenea. Nu putem face aici istoria îndelungatei rezistențe a tînărului, care nu se simțea nicidecum înclinat să îmbrățișeze această carieră. Moartea bătrînului Schopenhauer, în apri-

lie 1805, ar fi putut să-i dea în sfîrșit libertatea de a dispune de el însuși. Dar atunci au început dificultățile morale. Tînărul avea scrupule : se credea obligat să respecte voința tatălui său și a rămas încă doi ani în birourile de comerț ale „senatorului" Ienisch din Hamburg, luptînd din toate puterile cu vechea și adînca sa aversiune în contra acestei îndeletniciri. În sfîrșit, în aprilie 1807 s-a hotărît să-și înceapă studiile liceale la Gotha. Era însă în vîrstă de 19 ani și lucrul nu era plăcut. A trebuit dar să învingă alte dificultăți și, muncind cu îndîrjire, a izbutit să-și treacă examenul de maturitate, după doi ani. La Universitatea din Göttingen unde s-a înscris la facultatea de medicină, a ascultat pe Schulze, a citit pe Platon și pe Kant, și s-a văzut din nou aruncat în altă direcție ; părăsind medicina, nu fără îndoieli și lupte sufletești, s-a apucat de filosofie. A trecut apoi la Berlin, unde a ascultat pe Fichte, și în 1813 și-a luat doctoratul la Iena.

Atunci au început pentru el dificultăți de altă natură. La Weimar, unde a petrecut cîtva timp în casa mamei sale, a văzut lucruri care nu puteau să-i placă. Mama sa ducea o viață prea liberă și, mai ales, cheltuia prea mult. Pornit cum era pe bănuieli și pe temeri, Schopenhauer a întrevăzut ruina și mizeria. S-a despărțit dar, nu fără discuții penibile, de mama sa, și-a luat partea din avere și a plecat în lume. Cu aceasta însă grijile materiale n-au încetat. Situația materială i-a mai fost amenințată ulterior. În 1819, bunăoară, o casă de bancă din Danzig, unde își avea plasat capitalul, încetase plățile și căuta să se învoiască cu creditorii în condițiuni foarte puțin favorabile. Schopenhauer, care se găsea pe atunci în Italia, s-a grăbit să se întoarcă în Germania și a trebuit să

lupte din răsputeri ca să-şi salveze averea. Această întîmplare poate, mai mult decît dorinţa de a se manifesta în public, l-a făcut să se gîndească la o carieră şi să se abiliteze ca docent la Universitatea din Berlin. Ca atare însă, a suferit un eşec dureros. A obţinut, e drept, *venia legendi*, adică dreptul de a ţine prelegeri, dar n-a găsit ascultători. Cursul său n-a ţinut decît un semestru; lipsa de succes a fost atît de mare, încît noul docent a renunţat să-l continue în semestrele următoare. O singură dată l-a mai anunţat, după 12 ani, dar nu l-a făcut.

Alte eşecuri au urmat. Prin 1826—27 a pierdut efectiv o parte din averea sa, în urma unor plasamente greşite. Speriat din nou de spectrul mizeriei, Schopenhauer a cerut o catedră la Universitatea din Würzburg, fără s-o obţină; a mai cerut una la cea din Heidelberg, cu acelaşi rezultat. Iar ştirile pe care le primea de la editorul primului volum al operei sale *Lumea ca voinţă şi reprezentare*, care apăruse în 1819, erau din ce în ce mai rele. După zece ani, aproape, ca să scape de volumele ce îi umpleau magazia, editorul trebuise să vîndă o bună parte dintr-însele ca maculatură; din cele 150 de exemplare pe care le oprise, fusese silit să mai vîndă încă 97, în aceleaşi condiţii; iar din cele 53 ce îi mai rămăseseră, cele mai multe erau încă intacte după 13 ani, în 1843... La cauzele de suferinţă pe care i le impunea structura sa sufletească s-au adăugat astfel, la Schopenhauer, toate nemulţumirile pe care i le-a pricinuit desfăşurarea de fapt a vieţii sale. Dacă schema abstractă cu care am început studiul influenţei tulburătoare pe care o poate exercita sensibilitatea, este întemeiată din punct de vedere psihologic,

pare evident că filosoful de care vorbim trebuia să ajungă la pesimism.

III. Sensibilitatea poate aşadar, lucrind asupra inteligenţei, să modifice acţiunea factorilor adiţionali, pe care i-am studiat în capitolul precedent. Trebuie totuşi să ne ferim de a atribui acestei acţiuni o însemnătate prea mare, ca să nu ajungem la exagerări ca acelea în care cad mai ales cei ce reprezintă concepţia biologică a filosofiei. Ne-am ocupat în primele capitole de părerile formulate, în această privinţă, de Nietzsche, de Müller-Freienfels şi, mai ales, de Herzberg. Fiindcă însă, cu această direcţie, influenţa sensibilităţii caută să arunce în umbră, dacă nu chiar să nege cu desăvîrşire, influenţa celorlalţi factori de care am vorbit pînă acum, trebuie să ne oprim un moment asupra acestei încercări de supraevaluare, care nu e lipsită de inconveniente. Şi, pentru ca să nu întemeiem analiza ei pe exemple pe care le-am alege noi înşine, pentru ca să înlăturăm orice bănuială că ne-am făcut poate sarcina prea uşoară, să ne întoarcem un moment la Herzberg, să admitem ca adevărate ideile lui în această privinţă — cum am mai făcut, în critica generală a teoriei lui — şi să vedem dacă, cu ajutorul sensibilităţii, ne putem explica rezultatele diferite ale operaţiilor intelectuale ce alcătuiesc cugetarea filosofică, în toate cazurile particulare.

Am văzut că Herzberg nu ne explică, cu formula sa, decît orientarea filosofilor înspre idealism şi, prin reacţiune, înspre materialism. De celelalte direcţii filosofice, atît de numeroase, nu se ocupă nicidecum. De ce? Poate fiindcă simţea că formula sa nu li s-ar putea aplica. Să încercăm dar să le-o aplicăm noi înşine.

Să începem cu idealismul, căutînd să ne amintim, în cîteva cuvinte modul cum îl interpreta Herzberg. Şi anume, pentru cît mai multă obiectivitate, să reproducem propriile lui cuvinte, pe care le-am citat într-un capitol anterior: „Dacă prin idealism înţelegem, din punct de vedere epistemologic, tăgăduirea existenţei lumii exterioare, independent de cunoştinţa noastră, iar din punct de vedere metafizic, afirmarea că esenţa lumii e de natură sufletească, este izbitor cît de adesea revin, în sistemele marilor cugetători, aceste doctrine. Noi ne explicăm acest fapt ca o consecinţă a inhibiţiilor puternice de care suferă filosofii, din cauza prea marei lor sensibilităţi. Fiindcă ei nu pot domina lumea şi viaţa, le devalorizează, cu mijlocele cugetării ştiinţifice şi le coboară la rolul de simple stări ale conştiinţei lor; ele devin astfel simple visuri, aparenţe, fenomene; realitatea propriu-zisă însă este lumea lor proprie, în care se găsesc bine, în care pot să trăiască, în care pot să domnească, lumea gîndirii, lumea ideilor sau, cu un cuvînt, realitatea lor sufletească. Vulpea declara că strugurii la care nu poate ajunge sunt acri. Filosofii sunt şi mai şireţi; ei se silesc să se convingă pe ei înşişi că strugurii nu sunt nicidecum o realitate, ci o simplă umbră, o aparenţă, un fenomen, — nu sunt, adică, nicidecum ceva adevărat, pentru care să facă să se ostenească". *(Zur Psychologie der Philosophie und der Philosophen,* p. 232).

Am arătat deja că, după această explicare, toţi filosofii ar trebui să fie idealişti. Dacă ei sunt împinşi către cugetarea filosofică de o sensibilitate prea vie şi, din această cauză, veşnic nemulţumită de lumea reală, atunci ei ar trebui să-şi caute toţi mulţumirea într-o lume ideală. Nici unul adică

n-ar trebui să ia lumea reală ca dată și să caute s-o cunoască în mod obiectiv. Dimpotrivă, toți ar trebui s-o nege și s-o înlocuiască cu o lume subiectivă, mai satisfăcătoare pentru ei.

Istoria filosofiei ne încredințează însă că nu toți filosofii sunt idealiști, că ei nu sunt nici măcar în majoritate, cum susține Herzberg, care a voit să se apere, de mai nainte, în contra acestei obiecții, adăogînd că materialismul, care se opune idealismului, ia naștere numai prin reacțiune. Nici această afirmare complimentară nu este însă exactă. Materialismul n-a avut totdeauna un „caracter reactiv". A avut un asemenea caracter la jumătatea veacului al XIX-lea, în Germania, cu Vogt, cu Moleschott și cu Büchner ; nu însă în veacul al XVIII-lea, în Franța, cu Lamettrie, Hélvétius și D'Holbach, la care alți factori i-au determinat apariția ; nu, de asemenea, în veacul al XVII-lea, în Anglia, cu Hobbes ; nu, în sfîrșit, în Antichitate cu Democrit.

Dar imposibilitatea de a face din sensibilitate un factor explicativ general, în felul lui Herzberg, ne-o dovedește faptul că, dacă admitem explicarea acestui psiholog ca valabilă în cazul idealismului, atunci formula lui ne ia cu totul putința de a mai înțelege alte direcții ale cugetării filosofice, pozitivismul bunăoară, sau scepticismul, ca să mărginim analiza numai la aceste două direcții.

În adevăr, dacă o sensibilitate prea vie și nemulțumită de lumea reală este ceea ce împinge pe oameni către cugetarea filosofică și determină îndreptarea acestei cugetări într-o direcție care s-o satisfacă, ce sens mai poate avea pozitivismul, care ia lumea reală ca dată — așa nesatisfăcătoare cum este — și caută numai să organizeze mai bine mijloacele de a o cunoaște, spre a o putea

apoi îndrepta, încetul cu încetul, cum face, bunăoară, Auguste Comte ?

Contrastul dintre idealism şi pozitivism, din acest punct de vedere, devine mai ales izbitor, dacă, la lumina teoriei lui Herzberg, îl examinăm, nu în general şi în mod abstract, ci în cîteva cazuri particulare şi concrete. Să comparăm, bunăoară, pe idealiştii de la începutul veacului al XIX-lea, Fichte, Schelling şi Hegel, cu pozitiviştii din aceeaşi perioadă de timp, Comte şi Feuerbach, la care putem adăuga şi pe Dühring, deşi a trăit mai mult în a doua jumătate a veacului al XIX-lea. Au fost oare Fichte, Schelling şi Hegel aşa de puţin satisfăcuţi de viaţa obişnuită, aşa încît să se simtă împinşi cu o putere irezistibilă, de sensibilitatea lor, către idealism ? Istoria vieţii lor ne arată că nu. Oricine citeşte biografiile lor poate constata că ei n-au avut prea multe motive să se plîngă de viaţă. Dimpotrivă. Au avut chiar mai multe satisfacţii decît cei mai mulţi oameni. Dacă facem abstracţie de unele greutăţi, inerente tuturor începuturilor, toţi trei au avut existenţa materială asigurată; toţi trei au fost sănătoşi; toţi trei au fost căsătoriţi şi fericiţi în căsniciile lor ; toţi trei au ajuns profesori la universitate — doi din ei chiar la o vîrstă la care o asemenea situaţie se poate considera ca o satisfacţie excepţională ; toţi trei, în sfîrşit, au avut succes ca oratori sau ca scriitori ; cel din urmă, mai ales, a avut un succes extraordinar, ca filosof oficial al statului prusian. Să aruncăm acum o privire asupra vieţii pozitiviştilor. Comte, dat afară din şcoala politehnică, a adus o existenţă precară, din punct de vedere material ; a fost nevoit să dea lecţii particulare, a funcţionat ca repetitor la Şcoala Politehnică, n-a putut obţine o catedră la aceeaşi şcoală, ba chiar a pierdut şi postul de repetitor, aşa încît a fost între-

ținut cîtva timp de prieteni ; în căsătorie, a fost nefericit ; soția l-a înșelat, l-a părăsit, și suferințele pe care i le-au pricinuit aceste fapte coincizînd cu sforțările intelectuale pe care le făcea, cu prilejul deschiderii cursului său privat de filosofie, i-au provocat un acces de alienație mintală ; a fost internat într-un azil de nebuni ; a rămas cîtva timp, după aceea, moralmente zdrobit și incapabil de muncă intelectuală ; dar încetul cu încetul s-a refăcut și, cu toate că avea motive foarte puternice să fie nemulțumit de viață, nu s-a îndreptat către idealism, ci către pozitivism. Feuerbach se abilitase ca docent la o universitate germană ; dar cînd a publicat cartea sa *Asupra morții și nemuririi* a pierdut această situație și cariera sa universitară s-a închis definitiv. A trăit foarte strîmtorat, dintr-o mică parte din venitul unei fabrici de porțelan, și cînd aceasta a decăzut, a trăit, literalmente, în mizerie ; totuși nu s-a orientat, după formula lui Herzberg, către idealism. Dühring, în sfîrșit, nu numai că n-a putut să-și facă o situație universitară, cum a încercat de mai multe ori, dar a suferit, o viață întreagă, de una din cele mai mari dureri ce-i este dat omului să îndure : și-a pierdut vederea. Și totuși, a trăit și a lucrat, orb, o jumătate de veac, orientîndu-se către realism și pozitivism, și fiind, în același timp, însuflețit de un optimism nu numai robust, dar înflăcărat de o credință fanatică, de apostol reformator, într-un viitor mai bun al omenirii.

Dar să zicem că pozitiviștii își găseau mulțumirea în planurile lor de reformă, întrucît tindeau, prin realizarea lor, să facă lumea mai bună și mai fericită. Cum rămîne însă cu scepticii, la care nici măcar o asemenea satisfacție nu mai era posibilă ? Primii sceptici greci, bunăoară, credeau că lumea nu

putea fi cunoscută în realitatea ei adevărată și că, prin urmare, în fața ei trebuiau să-și suspende judecata, rămînînd indiferenți în teorie și inactivi, în practică. Ce satisfacție mai putea da sensibilității lor o asemenea concepție? Și ce explicare mai putea avea seninătatea pe care această concepție o producea la adepții ei? Printre acești adepți, Pyrrhon a dus, pînă la adînci bătrînețe, o viață de o atît de impresionantă armonie, încît a fost comparat, de contimporanii săi uimiți, cu un semizeu.

Cu toate aceste dificultăți de care ne lovim cînd, supraevaluînd, ca Herzberg, rolul sensibilității, voim să ne explicăm, numai cu ajutorul ei sau *mai ales* cu ajutorul ei, orientarea cugetării filosofilor, nu trebuie să negăm, totuși, că ea poate avea în unele cazuri, ca cele pe care le-am văzut mai sus, o influență reală și indiscutabilă.

Capitolul X

CONCLUZII TEORETICE ȘI POSIBILITĂȚI PRACTICE

Am trecut în revistă, în capitolele precedente, principalii factori ce pot diversifica, la diferiții filosofi, rezultatele operațiilor intelectuale cu ajutorul cărora se străduiesc ei să înțeleagă lumea. Factorii pe care i-am văzut pot adică să îndepărteze cugetarea lor în direcții divergente sau chiar opuse, făcîndu-i să devină, după cazuri, idealiști, optimiști sau pesimiști etc. S-ar părea dar că, de astă dată, ne apropiem de soluția problemei ce ne preocupă. Din nefericire însă, această soluție, deși o întrevedem,

mai mult sau mai puțin clar în liniile ei generale, n-o putem totuși formula destul de precis în toate amănuntele ei.

În adevăr, acțiunea factorilor pe care i-am examinat păstrează deocamdată, în starea actuală a științelor la care ne-am referit, un caracter ipotetic destul de pronunțat. Influențele variate ale mediului geofizic, ale mediului etnic, ale mediului social, ale coeficienților afectivi individuali au fost mai mult presupuse, pe baza doctrinelor generale ale biologiei, ale etnografiei, ale sociologiei, ale psihologiei decît stabilite efectiv, pe baza unor date sigure ale experienței, așa cum se stabilesc adevărurile științifice. Chiar și în cazurile destul de puțin numeroase în care putem constata efectiv, în experiență, influențele de care e vorba, nu le putem prinde totuși în formule precise, pe care să le putem aplica mai departe în alte cazuri noi, așa încît să le putem prevedea cu destulă siguranță urmările.

Cu alte cuvinte, în starea actuală a diferitelor științe, de care avem neapărat nevoie în această privință — a biologiei, cu numeroasele ei ramuri, a antropogeografiei, a antropologiei și etnografiei, a psihologiei generale și aplicate, a sociologiei, a istoriei civilizațiilor — acțiunea factorilor care am zis că pot determina diferențierile cugetării filosofice e mai mult bănuită decît dovedită. Dacă îi putem afirma realitatea în general, n-o putem stabili însă în cazurile particulare cu destulă siguranță și mai ales n-o putem doza destul de precis pentru fiecare în parte. Întrucît adică mai mulți din acești factori — sau chiar toți — pot lucra în același timp asupra unui filosof dat, ar trebui să putem determina, calitativ cel puțin, dacă nu și cantitativ, partea fiecăruia, pentru ca să ajungem astfel la o formulă, cuprinzătoare dar unică, cu ajutorul că-

reia să ne putem explica, exact și fără nici un rest, orientarea cugetării lui într-o direcție sau alta. Și nu numai să ne explicăm o asemenea orientare după ce s-a produs, dar s-o putem prevedea înainte de a se produce. Căci, precum știm din logică, acesta e semnul cel mai sigur că am ajuns la formule științifice pe care ne putem întemeia, fiindcă reprezintă legi adevărate. Multe lucruri ar continua să se discute, fără sfîrșit, în diferitele științe, dacă n-ar exista piatra de încercare a posibilității de a prevedea cursul viitor al fenomenelor respective. Cînd o formulă permite această prevedere, ea este recunoscută de toți ca adevărată și discuțiile încetează.

Așadar, factorii de care am zis că atîrnă orientarea cugetării filosofice au o acțiune ce nu se poate tăgădui în principiu, iar uneori se poate și constata efectiv, în experiență. Din nefericire însă, acțiunea aceasta nu poate fi încă prinsă în formule precise, pe care să le putem aplica așa cum aplicăm legile științifice, la prevederea cazurilor viitoare. Cu ajutorul factorilor de care vorbim putem, cel mult, să ne explicăm aproximativ de ce sistemele filosofice trecute au fost așa cum au fost, dar nu putem prevedea cum au să fie sistemele filosofice viitoare. Cercetînd adică condițiile în care a trăit și lucrat un filosof în trecut putem înțelege, mai mult sau mai puțin, de ce a produs operele pe care le-a produs; dar nu putem prevedea, cercetînd condițiile în care trăiește și lucrează un tînăr ce se ocupă de filosofie, ce opere va ajunge să producă în viitor.

Rezultatul la care am ajuns ne pune astfel, dat fiind preocupările de la care am pornit, într-o situație destul de grea. Am văzut în introducere cu ce aprigă curiozitate au căutat oamenii totdeauna să-și cunoască viitorul și că, în timpul nostru, unii dintr-înșii, părăsind vechile căi mistice, se adresează

în acest scop științei. Așa au făcut și tinerii care, dorind să-și poată întrevedea, mai de timpuriu, perspectivele în filosofie, mi-au cerut să le dau o mînă de ajutor. Și este evident că o asemenea dorință trebuie să aibă nu numai cei cîțiva care mi s-au adresat mie, ci mai toți cei ce nu se ocupă de filosofie numai ca diletanți. Ce indicații li s-ar putea da sau ce recomandări li s-ar putea face, cu oarecare utilitate și fără prea multe riscuri ?

Pare vădit, după cele ce am zis pînă acum, că problema factorilor ce determină apariția și orientarea cugetării filosofice n-a ajuns încă „la maturitate", în înțelesul că nu comportă încă soluții teoretice definitive, capabile să ducă la aplicări practice sigure. E drept că unii din reprezentanții ramurilor mai tinere ale științelor ce studiază diferitele aspecte ale vieții omenești cred totuși că pot să formuleze diagnosticuri — sau chiar prognosticuri — individuale, cu o ușurință mai mult sau mai puțin surprinzătoare. Vom cita, ceva mai departe, un caz de acest fel — acela al endocrinologului american Berman — precum și părerile altor oameni de știință asupră-i. Grăbiții de acest fel nesocotesc, cu prea multă nepăsare, proverbul francez care zice : „il ne faut pas couper son blé en herbe". Acest proverb are, e drept, o înfățișare ce nu îndeamnă pe nimeni să țină seamă de el — în înțelesul că pare a fi cu totul inutil. Nici unui agricultor nu-i trece prin minte să-și secere grîul în aprilie, cînd nu este încă decît iarbă verde. E totuși un fapt că, din nefericire, bunul simț al plugarilor nu intră totdeauna în înzestrarea sufletească a tuturor. Sunt oameni care, în știință și mai ales în filosofie, se grăbesc să dezlege, definitiv, probleme care sunt tot atît de puțin coapte ca grîul din proverbul francez.

O conștiință elementară a datoriilor pe care le avem față de semenii noștri — mai ales față de tineri, care alcătuiesc partea cea mai prețioasă a omenirii, fiindcă îi reprezintă viitorul — trebuie să ne oprească dar a le tulbura poate dezvoltarea împingîndu-i, în mod intempestiv, pe căi ce nu putem fi siguri că sunt cele mai potrivite pentru ei. Nu ne rămîne astfel decît să alegem cu grije, din cercetările noastre de pînă acum, puținele fapte ce s-au putut stabili cu destulă siguranță și să vedem dacă n-am putea scoate cumva dintr-însele vreo indicație utilă din punct de vedere practic. Se înțelege însă de la sine că o asemenea indicație trebuie să rămînă generală, urmînd ca aplicările individuale să le încerce singuri, pe riscul lor propriu, cei ce voiesc să anticipeze cu orice preț viitorul.

Un asemenea fapt este, desigur, că există o nevoie organică a cunoașterii. Fără o asemenea nevoie, sacrificiile mari pe care le fac filosofii pentru înțelegerea teoretică a lumii — pentru care renunță uneori la tot ce dă valoare vieții din punctul de vedere al oamenilor obișnuiți, pentru care chiar, cînd voiesc să-i dovedească adevărul, renunță și la viață — ar fi inexplicabile. Și, ca să nu se pună cumva la îndoială realitatea acestor sacrificii, să luăm cîteva exemple din istoria filosofiei. Cînd a fost dat în judecată, în primăvara anului 399 înainte de Cristos, pentru impietate, Socrat ar fi putut foarte bine să scape de moarte. N-ar fi avut decît să părăsească Atena, cum făcuseră înaintea lui, Anaxagora și Protagora. Că lucrul era foarte posibil, că adversarii săi chiar păreau a nu dori altceva, ne-o arată faptul că, în ședința adunării populare care l-a judecat, unul din cei trei acuzatori ai săi, Anytos, a declarat că ar fi fost fericit dacă Socrat ar fi făcut procesul inutil, luînd singur calea exilului. Apoi, în

ședință chiar, după ce adunarea, cu o slabă majoritate l-a recunoscut vinovat de faptele ce i se imputau — cînd au început dezbaterile asupra pedepsei, Socrat avea, după legile ateniene, dreptul să facă și el o propunere, în contra aceleia a acuzatorilor săi ; ar fi putut dar să ceară exilul, și l-ar fi obținut cu siguranță. Aceasta ar fi însemnat însă, pentru el, să se recunoască culpabil — și nu putea s-o facă, fiindcă unul din capetele de acuzare era că învățămîntul său corupea tinerimea ateniană. Ca să nu pună singur la îndoială adevărul și moralitatea ideilor sale, Socrat a protestat cu energie în contra verdictului nedrept al adunării și, în loc să ceară o pedeapsă mai blîndă, a reclamat cu mîndrie, pentru serviciile pe care le aducea statului, recompensa cea mai înaltă pe care o putea acorda el — de a fi, adică, hrănit la Prytaneu. Iritată de această îndrăzneală cu totul neobișnuită, adunarea a pronunțat atunci sentința de moarte. În sfîrșit, chiar și după pronunțarea sentinței, îi mai rămînea lui Socrat posibilitatea să fugă ; prietenii săi făcuseră toate pregătirile și, cum ne spune Platon în dialogul său *Kriton,* succesul lor era sigur. Totuși, filosoful a refuzat ; întrucît ar fi trebuit să trăiască apoi ascuns, renunțînd la învățămîntul său, viața nu mai avea pentru el nici o valoare.

Poate însă că eroismul morții, care nu reclamă decît o încordare de-o clipă, e mai puțin greu decît eroismul mizeriei, care cere o rezistență morală îndelungată. Unii din succesorii lui Socrat au dovedit că filosofii sunt capabili și de acest sacrificiu. Așa au fost cinicii. Ei își luaseră ca ideal libertatea, care era, pentru ei, binele suprem. Supunîndu-se legilor, ei înțelegeau să nu atîrne, altfel, de nimic. Și de aceea, renunțînd la toate condițiile vieții, care fac pe oameni să aibă nevoi numeroase și variate, și

să depindă prin urmare de lucrurile necesare pentru satisfacerea lor, cinicii trăiau ca cerşetorii, îmbrăcîndu-se ca ei, în zdrenţe, umblînd ca ei, cu picioarele goale, cu desagii pe spate şi cu toiagul în mînă şi neavînd, altfel, nici casă, nici masă. Tipul lor clasic a rămas celebrul Diogene din Sinope, care a trăit însă mai mult la Atena şi la Corint. Şi dacă lui Diogene nu i-a fost poate prea greu să ducă o asemenea viaţă, fiindcă era sărac, unii din discipolii săi, care erau bogaţi — ca bunăoară Krates, tebanul aristocrat, sau Metrokles din Tracia — n-au stat la îndoială să renunţe la averile lor şi la toate satisfacţiile pe care le procurau ele, ca să adopte viaţa de cerşetori a cinicilor.

Ce însemna acea viaţă şi în ce atmosferă se desfăşura ea, ne-o poate arăta una din anecdotele, atît de numeroase, ce au circulat în Antichitate asupră-i şi din care unele au ajuns pînă la noi. Odată un filosof cinic găsise, în praful de pe drum, o varză. Bucuros că se putea desfăta, în ziua aceea, cu o asemenea bunătate, s-a coborît s-o spele în apa unui pîrîu care, întrucît străbătea oraşul, nu era tocmai curată. Pe pod însă trecea, tocmai atunci, un filosof cirenaic. Precum se ştie, cei ce purtau acest nume credeau că plăcerea este scopul de căpetenie al vieţii şi gurile rele ziceau că, spre a ajunge ei înşişi la acest scop, nu stau la îndoială să se coboare la tot felul de compromisuri. Fapt este, în orice caz, că filosofii cirenaici trăiau de obicei pe lîngă curţile domnitoare sau, cel puţin, pe lîngă casele oamenilor bogaţi — în teorie ca sfătuitori, în practică mai mult ca paraziţi. Din care cauză umblau totdeauna bine îmbrăcaţi şi îşi îngrijeau mult ţinuta, fără ca prin aceasta să impună mai mult respect maselor populare. Iar cinicii nu se mărgineau numai să i combată, ei îi şi batjocoreau, sistematic, oriunde

aveau ocazia. Privind, compătimitor, de pe pod, la graba cu care filosoful cinic, împins de foame, își spăla varza, filosoful cirenaic i-a strigat de sus: „Vezi, trufașule zdrențăros, dacă ai fi știut să te porți cu oamenii, n-ai fi ajuns să mănînci legume crude, culese de prin gunoaie și spălate în apa asta murdară!" Ridicînd capul, cel de jos i-a răspuns, ironic: „Iar tu, slugarnicule înțolit, dacă ai fi știut să-ți păstrezi libertatea, n-ai fi ajuns să lingi talerele de pe la mesele bogătașilor care te îndoapă ca să rîdă de tine!"

De unde se vede că iubirea adevărului și nevoia ideală de a trăi potrivit cu învățămintele lui pot fi, la filosofi, mai puternice decît pornirile organice elementare, care împing pe oameni să-și asigure în viață hrana, adăpostul, îmbrăcămintea și toate comoditățile pe care le comportă ele. Iar ca să nu lungim prea mult seria acestor exemple, ne vom mărgini să amintim numai un caz de la celălalt capăt al ei — cazul lui Giordano Bruno care, ținînd la adevăr mai mult ca la viață, a refuzat să-și abjure ideile dinaintea tribunalului inchiziției și s-a lăsat să fie ars pe rug.

Cît pentru eroismul mizeriei, sau cel puțin al sărăciei, putem cita, în timpurile moderne, cazul lui Spinoza, al lui Feuerbach, al lui Spencer — pe care le-am menționat, de altfel, în altă ordine de idei, într-un capitol anterior. Cel mai caracteristic e poate cel din urmă. Deși își dovedise marea capacitate practică și ar fi putut ajunge, ca inginer, să trăiască larg, bucurîndu-se de toate comoditățile și satisfacțiile materiale ale vieții, Spencer a preferat să trăiască modest și strîmtorat, luptînd chiar adesea cu creditorii, numai pentru ca să se poată consacra în întregime studiilor sale filosofice.

Dar unor asemenea cazuri, fiind excepționale, li se poate contesta valoarea probantă pentru restul oamenilor. Dacă nevoia de a cunoaște este, cum am zis, o nevoie organică, ea trebuie să existe — sub forme, se înțelege, mai puțin accentuate decît la filosofi, — la toți deopotrivă. Experiența ne arată că este într-adevăr așa, punîndu-ne la dispoziție o sumă de observări a căror valoare probantă e mai mică, desigur, dar mai puțin discutabilă. Fenomenul psihologic, atît de răspîndit, al curiozității, ne poate da o asemenea dovadă. E vorba, firește, de curiozitatea care nu urmărește nici un scop practic, de curiozitatea pură și simplă. Sunt oameni care doresc să știe un lucru numai ca să-l știe, nu ca să tragă vreun folos dintr-însul. Sunt, bunăoară, ca să luăm cazul cel mai simplu, foarte numeroși cititori care urmăresc, regulat, faptele diverse din gazete, fără nici un scop determinat, numai ca să știe ce se mai petrece pe lume. Notați că n-am luat ca exemplu știrile politice, care pot atinge interesele practice ale cetățenilor. Am luat ca exemplu faptele diverse — accidentele, crimele, sinuciderile etc. — care sunt lipsite cu totul de asemenea contingențe practice. Ele pot avea, e drept, contingențe teoretice. Statisticienii, bunăoară, numără accidentele de circulație, juriștii numără crimele, filosofii numără sinuciderile, pentru ca să tragă dintr-însele anumite concluzii. Noi vorbim însă acum de marea masă a cititorilor de ziare, cari n-au nicidecum asemenea preocupări teoretice, dar urmăresc regulat faptele diverse, justificîndu-și singuri mania lor nevinovată prin dorința de a ști „ce mai e pe lume". Se mai poate explica, firește, această manie prin nevoia de distracție. Nu trebuie să uităm însă că distracția n-ar fi posibilă dacă citirea faptelor diverse n-ar face plăcere oamenilor de care e

vorba. Şi este evident că nu le face plăcere decît numai întrucît satisface curiozitatea lor, nativă şi naivă.

Am zis că această curiozitate e nativă şi naivă. Ea începe, în adevăr, de timpuriu şi se manifestează în forme rudimentare. Copiii mici, precum se ştie, plictisesc pe părinţii lor cu nenumărate întrebări. Ei voiesc să ştie ce sunt lucrurile, toate lucrurile pe care le văd. În ce scop o voiesc însă ? Nu, desigur, în vreun scop practic oarecare. Copiii mici n-au încă o viaţă practică ; nevoile lor organice sunt satisfăcute de părinţii lor. Curiozitatea lor e deci dezinteresată. Ea este manifestarea nevoii înnăscute a copiilor, a nevoii lor organice, de a cunoaşte lucrurile pentru a le cunoaşte.

Existenţa acestei nevoi nu este nicidecum incompatibilă cu originea biologică a inteligenţei. Am văzut că, la început, inteligenţa a apărut ca un instrument menit să uşureze satisfacerea nevoilor fundamentale ale vieţii. Ca atare, activitatea ei era interesată ; cu ajutorul ei, oamenii căutau să cunoască lucrurile pentru a se servi mai bine de ele. Încetul cu încetul, însă, ea a ajuns să aibă o activitate dezinteresată ; oamenii au căutat, adică, de la o vreme, să cunoască lucrurile numai pentru a le cunoaşte. Inteligenţa a urmat, întru aceasta, calea celorlalte funcţiuni organice care, alături de activitatea lor interesată, biologiceşte vorbind, mai au şi una dezinteresată, care este jocul. E un fapt că, mai mult sau mai puţin, toate animalele şi toţi oamenii se joacă ; şi toţi psihologii sunt de acord că jocul lor e o exercitare dezinteresată, ce nu urmăreşte adică un scop practic determinat a funcţiunilor lor vitale. La un moment dat al evoluţiei lor aşadar — sau poate chiar de la începutul diferenţierii lor de speciile animale ce i-au precedat — oamenii au cău-

tat, oarecum jucîndu-se, să cunoască lucrurile și pentru a le cunoaște, nu numai pentru a se servi de ele. Această funcționare dezinteresată a inteligenței s-a dezvoltat apoi încetul cu încetul, pînă cînd a dat naștere unei deprinderi atît de puternice încît a devenit ceea ce numim astăzi nevoia organică de a cunoaște, de a cunoaște pur și simplu, fără nici un scop practic.

Dezvoltarea treptată a acestei nevoi a mers desigur paralel cu evoluția generală a speciei omenești. Ceea ce deosebește, de la prima vedere, pe oameni de animale, este faptul că, la ei, acțiunile ce țintesc direct la satisfacerea trebuințelor elementare ale vieții sunt, sau par a fi, mai reduse. Animalele, bunăoară, aleargă toată ziua să-și caute hrana și, dacă au ce, mănîncă toată ziua sau, în orice caz, la orice oră din zi sau din noapte. Oamenii dimpotrivă — oamenii civilizați cel puțin — se ocupă toată ziua cu alte lucruri, cu nenumărate alte lucruri și nu consacră mîncării decît scurtul timp cît stau la masă. Potrivit cu această schimbare fundamentală în felul lor de viață, au apărut, la oameni, și schimbări corespunzătoare în structura lor anatomică. Aparatul masticator, de pildă, atît de dezvoltat și atît de puternic la animale, este, la oameni, mult mai redus și mai slab. De aici și deosebirile în conformația capului. La maimuțe, bunăoară, — ca să vorbim numai de speciile ce par a fi precedat, nemijlocit, în evoluția generală a regnului animal, apariția speciei omenești — fălcile, încă mari, ies înainte, pe cînd fruntea, încă mică, se înclină înapoi. La oameni, dimpotrivă, fălcile se retrag treptat, fiindcă se micșorează, iar fruntea devine mai mare, mai puțin înclinată înapoi, mai proeminentă, potrivit cu dezvoltarea crescîndă a creierului. Putem zice dar că, la oameni, evoluția psiho-

fiziologică s-a caracterizat printr-o reducere treptată a funcțiunilor inferioare și printr-o dezvoltare treptată a funcțiunilor superioare ale vieții. Printre aceste funcțiuni superioare trebuie să punem, în primul rînd, pe aceea a cunoașterii dezinteresate, care cu vremea a devenit, cum am zis adineauri, o nevoie organică.

Ca atare, această nevoie trebuie să existe, evident, la toți oamenii. Ea n-are însă la toți aceeași intensitate. La începutul vieții, primii ani ai copilăriei, ea poate fi, sub forma elementară a curiozității pure și simple, mai mult sau mai puțin egală la toți. Toți copiii manifestează o curiozitate vie, uneori chiar incomodă pentru cei mai deaproape ai lor ; toți doresc să știe ce sunt lucrurile ce îi înconjoară, toate fără deosebire. Cu vremea însă, diferențierea se produce. Ajungînd adulți, cei mai mulți oameni își mărginesc nevoia de a cunoaște la lucrurile ce îi interesează din punct de vedere practic. Nu că nu s-ar simți îndemnați, cîteodată cel puțin, să meargă mai departe ; dar n-au mijloacele necesare ca s-o facă prin ei înșiși. La oamenii de acest fel, nevoia generală de a înțelege lumea e satisfăcută de religiile la care aderă și care le spun cînd, cum și de ce a creat Dumnezeu universul. Iar explicarea fenomenelor lui o găsesc ei, în general, în voința Celui ce l-a creat. Sau, dacă își aleg o carieră ce cuprinde o parte teoretică, nevoia de a cunoaște a oamenilor de acest fel se mărginește la problemele respective. Chiar și la oamenii de știință propriu-ziși, care fac teorie pură, această nevoie se mărginește, în majoritatea cazurilor, la specialitatea lor. Sunt puțini savanți care se interesează, astăzi, de toate ; altădată erau mai numeroși ; pe măsură însă ce problemele s-au înmulțit și s-au complicat, necesitatea specializării a devenit din ce

în ce mai tiranică. Dar, în sfîrșit, există și asemenea savanți, iar alături de ei, sau deasupra lor, se așează filosofii cari, mai puțin modești și mai îndrăzneți decît toți, voiesc să știe tot ce se poate ști, în timpul lor, voiesc adică să cunoască lumea în totalitatea ei. Acesta este unul din puținele fapte bine stabilite, de care vorbeam în începutul acestui capitol. Și este bine stabilit, fiindcă ni-l dovedesc atîtea și atîtea sisteme filosofice care nu urmăresc altceva decît să ne explice lumea, în totalitatea și unitatea ei.

Trebuie dar să admitem că, la oamenii de acest fel, nevoia organică de a cunoaște ajunge la o dezvoltare excepțională. Ea devine, în același timp, și foarte întinsă și foarte puternică. Foarte întinsă, întrucît vrea să cuprindă în sfera ei tot, și foarte puternică, întrucît sforțările și sacrificiile considerabile, ce devin indispensabile pentru satisfacerea ei, ne silesc să credem că ea lucrează, în viața sufletească a celor ce o posedă — sau care sunt posedați de ea — cu o intensitate extraordinară.

Cînd ia asemenea proporții, la unii oameni pe care îi putem considera, din această cauză, ca excepționali, nevoia de a cunoaște, prin chiar predominarea ei în mecanismul sufletesc, trebuie să arunce pe planul al doilea sau al treilea interesele obicinuite ale vieții. Așa trebuie să ia naștere acea indiferență pentru viața practică, ce surprinde adesea la oamenii de acest fel și produce chiar uneori, cînd ia nuanțe mai accentuate — de nerăbdare, de ostilitate, de dispreț sau de dezgust — o adevărată uimire. De unde se vede că, pentru explicarea unei asemenea atitudini puțin comune, nu e neapărat necesar să presupunem, la savanții și la filosofii ce trăiesc departe de lumea concretă, preocupați numai de teoriile lor abstracte, acea „insuficiență practi-

că" de care ne vorbea Herzberg. Se poate, firește, ca o asemenea insuficiență, să existe, în adevăr, în unele cazuri. Dar atunci ea s-ar putea explica mai natural prin ceea ce Darwin numea legea compensării organice, decît prin mecanismul complicat al inhibițiilor grefat pe o sensibilitate excesivă. Legea compensării organice însemnează că atunci cînd unele organe se dezvoltă prea mult, altele scad, în mod corelativ. O dezvoltare excepțională a sistemului muscular, la atleți bunăoară, atrage după sine o insuficiență în dezvoltarea sistemului nervos. Atleții sunt de regulă puțin inteligenți, iar oamenii de geniu sunt departe de a fi atleți. Se poate prin urmare foarte bine ca ipertrofia interesului teoretic să atragă după sine, la unii oameni, o atrofie a interesului practic. Iar îndepărtarea filosofilor de acțiune se poate explica, de asemenea, nu printr-o sensibilitate excesivă, care ar da inhibițiilor o putere neobișnuită, cum susține Herzberg, ci prin dezvoltarea excepțională a nevoii de a cunoaște, care ar da activității intelectuale o intensitate neobicinuită. Discernămîntul critic, care am zis că constituie elementul de căpetenie al acestei activități, din punct de vedere științific și filosofic, devenind, atunci, deosebit de activ, descoperă la fiecare pas, în fața acțiunilor posibile într-o situație dată, prea multe motive pro și contra. De unde îndoiala, care întîrzie acțiunea — și uneori o face imposibilă. Pentru ca acțiunea să fie promptă trebuie ca inteligența să nu ție prea mult în loc pe cel ce vrea s-o îndeplinească. Prea multă gîndire duce la îndoială, la ezitare, la întîrziere — și chiar la inacțiune. Acesta e sensul unui cuvînt, în aparență ciudat, al lui Anatole France. Într-unul din romanele sale, *Le lys rouge*, e vorba undeva, în treacăt, de un tînăr lucrător, bun, blînd și cumsecade în purtările sale, dar măr-

ginit și, prin urmare, credul. Citind o broșură anarhistă, el s-a convins numaidecît că organizarea socială este cauza tuturor relelor de care suferă oamenii și că, spre a-i face fericiți, ar fi de ajuns a distruge această organizare prin cei ce o reprezintă. Trecînd dar, fără prea multă gîndire, de la credință la acțiune, tînărul lucrător a ieșit în stradă și a comis un atentat. Iar Anatole France îl caracterizează, zicînd: „il n'était pas assez intelligent pour douter; il était croyant".

Întrebarea ce se ridică acum în chip firesc, în fața constatării pe care am făcut-o, este: cum ajunge nevoia organică a cunoașterii să aibă, la unii savanți și la filosofi, o asemenea intensitate? O are de la începutul vieții lor, sau o cîștigă numai cu vremea! Și în ambele cazuri, care este explicarea?

Dacă există un talent științific și un talent filosofic, cum există un talent artistic, trebuie să presupunem că elementul de căpetenie, care trebuie să constituie aceste două forme ale talentului, trebuie să fie o intensitate excepțională a nevoii organice de a cunoaște. Alături de elementele diferențiale, care deosebesc varietățile talentului științific, după diferitele științe, și varietățile talentului filosofic, după diferitele direcții în care se îndreptează, putem zice că elementul lor comun — și prin urmare fundamental — este această intensitate excepțională a nevoii organice de a cunoaște.

Am zis însă, într-un capitol anterior, că talentul, în general, ar putea să fie o variație bruscă individuală, adică o mutație ca cele pe care le-a studiat De Vries, creînd o variantă a transformismului. El ar fi, ca atare, înnăscut, dar nu ereditar. Același ar fi, atunci, și cazul elementelor lui componente — în primul rînd al intensității excepționale a nevoii organice de a cunoaște.

Întrucît însă această intensitate excepțională nu este totdeauna — am putea zice chiar că nu este mai niciodată — vizibilă de la început, trebuie să admitem că ea este înnăscută numai ca posibilitate sau ca virtualitate organică și rămîne latentă pînă cînd împrejurările îi permit să se manifesteze, mai întîi, și apoi să se dezvolte, treptat, în forme evidente pentru toată lumea.

Aceste împrejurări pot să fie, se înțelege, foarte diferite. Ca să nu facem însă ipoteze complicate — cum am văzut, bunăoară, că este aceea a lui Herzberg — să luăm cazul cel mai simplu cu putință. Și, ca să-l descoperim, să consultăm, mai întîi, propria noastră experiență.

Ce împinge pe cei mai mulți din tinerii ce se înscriu la cursurile de filosofie, să studieze această materie ? Îi împinge oare mecanismul complicat al inhibițiilor și al sublimării, de care vorbește Herzberg ? Au rămas oare pornirile lor organice nesatisfăcute fiindcă nu și-au putut găsi descărcarea naturală în acțiune și au simțit ei nevoia să le caute un derivativ în „surogatul" cugetării filosofice, cum susține psihologul german ? Poate că unii dintr-înșii se găsesc în acest caz, deși mă îndoiesc. Cred, mai de grabă, că cei mai mulți s-au simțit îndemnați să studieze filosofia din curiozitatea naturală de a vedea ce ascunde acest nume atît de pompos, sau poate de plăcerea pe care au simțit-o, întîmplător, cînd au citit vreo carte sau au ascultat vreun curs asupra acestei materii. Aș putea cita, în această privință, un caz concret, care este destul de limpede. Am avut anii trecuți, printre studenții facultății de litere din București, un ascultător deosebit de interesant. Era un tînăr care își făcuse drumul în altă direcție, care înaintase și se distinsese chiar în cariera sa, așa încît n-avea nici un

motiv practic să mai caute altceva și să vină să se așeze din nou pe băncile școalei. Mai mult încă, tînărul în chestie se gîndea cu atît mai puțin la filosofie, cu cît, precum a mărturisit-o singur, avea o părere puțin măgulitoare despre această materie, pe care o considera mai mult ca un pretext de dezvoltări oratorice, impresionante poate, din punct de vedere afectiv, dar fără nici o consistență științifică. Întîmplarea a făcut ca un prieten să-i vorbească de unele cursuri de la facultatea noastră, și, spre a se informa pur și simplu, a avut curiozitatea să le citească. Iar rezultatul, cu totul neașteptat, a fost că, cu prilejul acestei lecturi, s-a trezit într-însul dorința de a studia mai de aproape problemele filosofice. Deși obligațiile profesionale nu-i lăsau prea mult timp liber, și cu toate că nu mai avea vîrsta obicinuită la care se fac studiile universitare, a venit și s-a înscris la facultatea noastră, ca student regulat. Și pentru că am avut putința să-l cunosc mai de aproape, l-am întrebat dacă nu s-a simțit cumva împins către filosofie de vreuna din cauzele pe care Herzberg le consideră ca fiind factorii de căpetenie ai sublimării. Răspunsul său, în această privință, a fost negativ. L-au interesat, pur și simplu, problemele filosofice și a simțit dorința de a le studia.

Printre împrejurările, așadar, care fac ca nevoia organică de a cunoaște să se trezească la un moment dat — manifestîndu-se cu o intensitate neobicinuită și creînd dorința de a ajunge la acea înțelegere totală a lumii, pe care o numim filosofică — cea dintîi și cea mai simplă este întîmplarea. Ca atare, întîmplarea sau, cum se mai zice hazardul — a jucat un rol însemnat în viața multora dintre filosofi. Spațiul nu mi-ar permite, din

nefericire, să trec în revistă toate cazurile pe care le-aș putea găsi în istoria filosofiei. Mă voi mărgini să citez unul singur, ce-mi pare că este mai caracteristic decît toate. E cazul lui Fichte. El fusese, în copilărie, păzitor de gîște al satului său natal și ar fi putut să rămînă ceea ce începuse să fie, dacă nu s-ar fi întîmplat ca, în acel sat, să fie pastor un om de talent. Sub impresia predicelor lui, s-a manifestat la Fichte un talent neobișnuit de imitație și o memorie supranormală. El putea, anume, să rețină și să reproducă predicele ce-l impresionau mai mult, cu mimica și intonațiile pastorului, ceea ce interesa pe unii din țărani și îi distra, firește, pe toți. Aceste manifestări sufletești ar fi putut să nu ducă, nici ele, la nimic, dacă nu s-ar fi întîmplat ca un proprietar bogat din împrejurimi să vină, într-o duminică, prea tîrziu la predică și să fie îndemnat de țărani să asculte reproducerea lui Fichte. Surprins de înzestrarea sufletească neobișnuită a păzitorului de gîște, proprietarul s-a însărcinat să-i facă educația și l-a trimis la studii, ca să poată ajunge și el pastor. Cînd însă, terminînd liceul, începuse de abia să studieze teologia la universitate, moștenitorii protectorului său, care murise, au refuzat să-l mai susțină. Fichte a trebuit dar să trăiască dînd lecții particulare. Fiindcă însă din această cauză nu-și putea trece examenul de absolvire, cînd a ajuns la 26 ani, a cerut un ajutor băneso consistoriului bisericesc din Saxonia. Dacă acest ajutor i-ar fi fost acordat, Fichte și-ar fi trecut examenul și ar fi intrat în rîndurile clerului, ajungînd pastor în vreun sat oarecare. S-a întîmplat însă, ceea ce nu se întîmplă de obicei în asemenea cazuri, ca ajutorul să-i fie refuzat. Fiind astfel silit să dea, mai departe, lecții particulare, o nouă întîmplare a

intervenit. Un student, care nu înțelegea filosofia lui Kant, l-a angajat să i-o explice. Fichte nu citise pe Kant. Dar fiindcă trebuia să trăiască, a primit angajamentul și, conștiincios cum era, s-a apucat să studieze *Criticile* filosofului de la Königsberg. Iar rezultatul, cu totul neașteptat, a fost că a ieșit el însuși transformat cu totul sufletește din acest studiu, la care nu se gîndise nicidecum. Și părăsind definitiv teologia, s-a apucat de filosofie, la care îl împinsese, cum se vede, numai întîmplarea.

Oricît de intensă ar ajunge însă, fie din cauza întîmplării, fie sub influența altor factori, nevoia organică de a cunoaște și oricît de hotărît s-ar orienta cel stăpînit de ea către filosofie — atîta numai nu ajunge pentru ca un filosof să ia naștere. În adevăr, oricît de intensă ar fi ea, nevoia de a cunoaște nu poate fi satisfăcută fără intervenirea a o sumă de puteri sufletești, deosebite de ea. Cel ce e stăpînit de această nevoie și aspiră, prin urmare să ajungă la înțelegerea totală sau filosofică a lumii are trebuință, mai întîi, de o putere de muncă extraordinară, pentru ca să poată aduna imensul material de cunoștințe particulare, indispensabile pentru un filosof, care nu e un savant specialist, cantonat într-o problemă mărginită și izolată. El are trebuință apoi de o tenacitate puțin comună pentru ca să nu se descurajeze prea repede, în fața dificultăților enorme ale acestei munci și să n-o abandoneze înainte de timp. El are trebuință, mai departe, de o mare doză de obiectivitate în prețuirea materialului, atît de întins și de variat, pe care îl adună, precum și de o mare doză de pătrundere critică în desprinderea concluziilor la care duc datele lui de căpetenie. El mai are trebuință, în sfîrșit, de un mod propriu de a gîndi

aceste concluzii, pentru ca să le dea o formă personală sau originală.

Toate aceste calități sufletești ale unui om ce s-a îndreptat către filosofie se pot constata fără prea multă greutate, cînd s-au manifestat, cînd avem adică dinainte-ne rezultatele lor, cristalizate în opere filosofice. Putem chiar, atunci, să le explicăm apariția, cu ajutorul factorilor pe care i-am trecut în revistă în capitolele anterioare. Întrebarea e încă dacă putem și prevedea apariția lor, înainte de a se manifesta — la tinerii, bunăoară, care au început de abia să studieze filosofia — cum erau tocmai cei ce mi-au cerut ajutorul ca să-și poată întrevedea perspectivele de viitor.

Că asemenea tineri au primul element, care le este indispensabil, adică nevoia organică de a cunoaște ajunsă la un grad de dezvoltare ce o împinge să îmbrățișeze totalitatea lumii, nu mai încape îndoială. Dacă n-ar fi așa tinerii de care vorbim nu s-ar fi apucat să studieze filosofia. Au însă ei și celelalte puteri sufletești care am zis că le mai sunt necesare ?

N-ar fi prea anevoie să răspundem la această întrebare, dacă am cunoaște structurile psihofiziologice care stau la baza puterilor în chestie și dacă am avea putința să stabilim, prin anumite caractere exterioare, existența lor în adîncimile biologice ale fiecărui individ. Am întrebuințat cu intenție acest cuvînt, vag, dar tocmai de aceea expresiv, de „adîncimi biologice". Am voit să îndreptez atenția cititorilor către faptul că, după unele teorii mai noi, puterile sufletești ale omului — intensitatea, în orice caz, cu care lucrează ele și aspectele diferite pe care le pot lua — nu atîrnă numai de structura sistemului nervos, ci și de activitatea cîtorva mici organe, situate în alte părți

ale corpului, care sunt glandele endocrine. Precum însă nu cunoaștem încă decît prea puțin structura, atît de complicată, a sistemului nervos, tot așa endocrinologia, care este abia la început, nu ne poate ajuta decît prea puțin.

Și fiindcă, poate tocmai din cauza noutății ei ca specialitate științifică, endocrinologia este încă puțin cunoscută, e bine, cred, să dau cîteva indicații, foarte sumare, asupra perspectivelor neașteptate pe care le deschide ea problemei noastre. Aceste perspective însă, neputînd fi înțelese decît la lumina faptelor, trebuie să citez, mai întîi, cîteva fapte caracteristice.

S-a constatat bunăoară — cum am relevat-o în treacăt într-un capitol anterior — că turburarea funcțiilor glandei tiroide, în cazurile de myxoedem, duce la turburări psihice care sunt cu atît mai adînci cu cît încep mai de timpuriu. Asemenea turburări pot să înceapă chiar din perioada foetală, în care caz dezvoltarea intelectuală a copiilor devine foarte înceată, rămînînd uneori cu desăvîrșire nulă. În cazurile extreme, copiii rămîn idioți și duc o viață mai mult vegetativă. În cazurile mai puțin grave, copiii se dezvoltă, sufletește, încet și puțin; învață greu să vorbească, vocabularul lor rămîne redus și rudimentar, iar la școală nu pot prinde mai nimic. Interesante sunt îndeosebi cazurile cînd afecțiunea de care vorbim — myxoedemul — apare mai tîrziu, atunci cînd inteligența a apucat să se dezvolte și tinerii au putut să adune un număr oarecare de cunoștințe. Turburarea secrețiunilor glandei tiroide sau deficiența lor se manifestează, în acest caz, prin slăbirea atenției și a memoriei, prin lipsa de curiozitate și de imaginație, prin insuficiența judecății și a raționamentului. De unde rezultă că, dacă cu-

riozitatea e forma nativă și naivă, cum am zis adineauri, a nevoii organice de a cunoaște, care stă la baza interesului pentru filosofie, atunci acest interes atîrnă, într-o măsură ce pare evidentă, dar pe care n-o putem încă determina, de o bună funcționare, poate de o funcționare mai activă, a glandei tiroide. Am citat mai sus, în altă ordine de idei, cazul unei fete tinere, de 15 ani, atinse de myxoedem, care se afla în tratamentul unei clinici din Paris și a cărei stare, din punct de vedere sufletesc, a fost studiată îndeosebi de psihologul francez Dumas. Fata a fost supusă unui tratament care consta în suplinirea deficienței glandei bolnave, prin injecții cu extract tiroidian. Dezvoltarea ei, nu numai psihică, ci și fizică, ce fusese oprită de afecțiunea de care era atinsă, a reînceput destul de repede. Fata „a devenit puberă, cochetă, inteligentă și *curioasă*" (Dumas, *Psychologie,* vol. II, p. 1081). Ea a devenit curioasă însă, nu în înțelesul de ciudată, ci în înțelesul că a început să se intereseze de o sumă de lucruri ce o lăsau mai înainte nepăsătoare. Și e caracteristic faptul că era de ajuns „să se întrerupă tratamentul opt zile, pentru ca ea să redevină indiferentă și apatică. *Cercul ideilor ei,* adaogă psihologul, *se îngusta atunci considerabil*" *(op. cit.,* p. 1081).

S-a constatat, de asemenea, că turburările secrețiunilor interne ale capsulelor suprarenale sau adrenale, în boala lui Adison bunăoară, produc slăbiciune musculară, oboseală permanentă, apatie, lipsă de energie — fizică și morală. Dacă, pe lîngă curiozitate sau interes pentru problemele generale ale lumii, un filosof mai are nevoie, cum am zis adineauri, de curaj, pentru ca să îndrăznească să atace probleme atît de vaste, de tenacitate, pentru ca să nu se descurajeze prea cu-

rînd în fața imenselor lor dificultăți și de o mare putere de muncă, pentru ca să adune enorma sumă de cunoștințe necesare pentru dezlegarea lor, atunci capsulele suprarenale trebuie să joace și ele un rol în formarea sistemelor filosofice. Acest rol însă, deși pare evident, nu-l putem încă determina. Studii speciale, în această privință, nu s-au făcut încă. Pentru moment, punctul de vedere ce predomină, în cercetările care se fac, este cel patologic. Într-o măsură mai mică — mult mai mică — s-au făcut și încercări de a se utiliza activitatea glandelor de care vorbim în clasificarea temperamentelor și caracterelor. În această direcție, se pot găsi unele indicații în operele lui Pende, italianul, ale cărui păreri s-au discutat mult, acum la urmă, operă intitulată *Endocrinologia*.

Deosebit de interesante sunt legăturile strînse ce există înlăuntrul „sistemului endocrin", pe care îl formează glandele cu secrețiune internă. Capsulele suprarenale, bunăoară, au o influență considerabilă asupra glandelor sexuale care, pe lîngă funcțiunea lor cunoscută, de a secreta celulele seminale, mascule și femele mai au și o secrețiune internă ce determină caracterele sexuale secundare și instinctele respective. Grație acestor influențe anumite turburări ale capsulelor suprarenale pot produce schimbări ale caracterelor sexuale secundare — ce deosebesc sexurile în înfățișarea lor exterioară — și pot modifica instinctele ce regulează viața sexuală. Neurologul francez Claude a studiat „virilismul" ce apare uneori la fetele tinere, după epoca pubertății, ca urmare a unor turburări ale capsulelor suprarenale. Pe lîngă complexul modificărilor fizice, ale caracterelor sexuale secundare, ce nu ne interesează aici, instinctul lor sexual însuși e modificat, luînd o direcție

ce nu e a sexului lor, ceea ce constituie fenomenul inversiunii.

Încercările experimentale au confirmat apoi ipotezele făcute în cazurile patologice. Un cocoș, bunăoară, poate fi transformat, din punctul de vedere al „comportării" instinctului sexual, în găină. El poate fi adus, prin remanierea sistemului său endocrin, să clocească, să scoată pui, să-i plimbe, să-i adăpostească sub aripi etc. — ca orișice cloșcă. Ba chiar, doi biologi americani, Michael Guyer, profesor de zoologie la Universitatea din Wisconsin și Oscar Riddle, de la Institutul Carnegie, pretind că au putut să facă, pe căi analoage, ca un cocoș și un porumbel mascul să ouă.

Dacă însă modificările secrețiunilor interne pot schimba instinctele atît de adînc înfipte în organizarea psihofiziologică a individului de evoluția speciei, cu atît mai mult pot influența stările sufletești trecătoare ce, prin intensitatea lor neobișnuită, pot, în anumite momente, să sugereze filosofilor anumite vederi asupra lumii și a vieții, orientînd cugetarea lor într-o direcție sau alta.

Aceste cîteva exemple ne arată îndeajuns însemnătatea endocrinologiei pentru problema ce ne preocupă. Din nefericire, ea este încă la început, *de-abia* la început. Ea trebuie dar să se mărginească deocamdată, la studiul *faptelor*. Sistematizările mai întinse sunt premature fiindcă sunt condamnate să rămînă, cîtva timp încă, prea ipotetice. Dumas, în *Psihologia* sa, zice: „Cîmpul pe care ni l-a deschis studiul glandelor cu secreție internă e atît de vast și atît de bogat, încît nu e nevoie să-l mai mărim și să-l mai îmbogățim cu fantezia noastră" (II, p. 1113). Un învățat american, Berman, a încercat, totuși, o sistematizare, în cartea sa *The Glands regulating Personality*, care

a apărut în 1922, dar n-a reușit decît să se... compromită. El mergea în adevăr prea departe, cînd încerca să explice diferitele aspecte ale personalității prin predominarea unora sau altora din glandele endocrine. Personalitatea lui Napoleon, bunăoară, așa cum ne-o arată istoria, s-ar explica prin predominarea secrețiunilor hypofizei. Iar personalitatea lui Darwin (Charles) s-ar explica printr-un exces de activitate al glandei tiroide și printr-o insuficiență a activității capsulelor suprarenale. Asemenea aplicări premature ale endocrinologiei, care este încă în fașe, au fost judecate cu oarecare asprime de savanții mai serioși. După Dumas, bunăoară, ele „n-au nici măcar meritul de a fi umoristice" *(op. cit.*, II, p. 1113).

Nu ne rămîne astfel decît o cale pe care am putea ajunge la scopul urmărit. Această cale nu cred că aș putea-o lămuri mai bine decît printr-o comparație.

Animalele nu pot să-și cunoască, cu nici un chip, coloarea ochilor lor proprii. Ele pot ajunge, e drept, să aibă o imagine aproximativă de forma și coloarea corpului lor, întrucît, parțial cel puțin, îl pot percepe direct. Ele pot să-și completeze apoi această imagine fragmentară, cu percepțiile integrale pe care le au despre forma și coloarea celorlalte animale de aceeași specie. Dar forma și coloarea ochilor lor proprii n-o pot cunoaște, cu nici un chip, în mod direct.

Noi oamenii însă avem la dispoziție, în acest scop, un mijloc indirect. Noi putem cunoaște forma și coloarea ochilor noștri proprii, întrucît le vedem imaginea reflectată într-o oglindă. Dacă iscusința noastră n-ar fi inventat acest instrument, ne-am găsi încă, din acest punct de vedere, în situația animalelor.

Tot așa este și cu fizionomia noastră sufletească. O putem cunoaște, cu condiția să avem la dispoziție o oglindă potrivită. Această oglindă — singura de care ne putem servi din acest punct de vedere — este experiența. Omul nu se poate cunoaște pe sine însuși decît pe măsură ce virtualitățile, ce-i alcătuiesc structura sufletească, se realizează, în diferitele împrejurări ale vieții, pe care le înregistrează experiența. De aceasta ne poate încredința, foarte ușor, faptul că nici pe semenii noștri nu-i putem cunoaște altfel. Dacă cineva s-ar lăuda dinaintea noastră că are un curaj extraordinar, l-am putea oare crede pe cuvînt? Evident că nu. Ce-am putea însă face ca să știm în adevăr dacă omul în chestie are sau nu un curaj extraordinar? Nu putem face decît un singur lucru: să așteptăm ca împrejurările să-l pună în situația de a-și arăta curajul, pe cîmpul de război, în timpul unui incendiu, în timpul unei inundații, în timpul atacului neașteptat al unei bande de tîlhari etc. Altfel ne este peste putință să afirmăm ceva cu privire la curajul lui.

N-avem dar decît un mijloc să cunoaștem virtualitățile înnăscute de care dispunem: să provocăm actualizarea lor și s-o observăm, în experiență. Numai pe această cale putem construi, încetul cu încetul, oglinda în care să putem contempla, în sfîrșit, fizionomia noastră sufletească.

Odată, în Antichitate, un filosof grec care se ducea pe jos, cum era obiceiul pe atunci, de la un oraș la altul, obosit de drum și de căldură se culcase la umbra unui pom și dormea dus. Un călător grăbit însă l-a deșteptat ca să-l întrebe cît mai avea de făcut pînă la orașul învecinat. Filosoful s-a frecat la ochi, a căscat, și i-a răspuns laconic: mergi! Repetîndu-și întrebarea și obți-

nînd același răspuns, călătorul și-a închipuit că avea de a face cu un nebun și a plecat mai departe. De-abia făcuse însă cîțiva pași, și filosoful l-a chemat înapoi, spunîndu-i că avea să ajungă la orașul învecinat pe la apusul soarelui. Mirat, călătorul l-a întrebat de ce nu i-a spus-o de la început. „Cum puteam să ți-o spun, i-a răspuns filosoful, dacă nu știam cum mergi?“.

Tot așa și eu, la întrebările tinerilor de care am vorbit, n-am putut răspunde decît că îi rugam să-mi dea putința să urmăresc cîtva timp activitatea lor filosofică. Pe măsură ce ar fi produs lucrări filosofice, aș fi putut încerca să întrevăd particularitățile structurii lor sufletești. Și fiindcă tinerii în chestie puteau prefera să se dispenseze de orice concurs străin, într-o materie atît de delicată, le-am dat sfatul să întrebuințeze și singuri această metodă ca să ajungă, în sfîrșit, la acea prețioasă cunoaștere de sine însuși, pe care Socrat o recomanda tuturor ca fiind temelia ultimă și cea mai sigură a înțelepciunii.

Răspunsul meu n-avea, cum se vede, nimic senzațional. El nici nu era menit să impresioneze, ci numai să folosească. Redus la cea mai simplă expresie, acest răspuns nu cuprindea decît un sfat banal : tinerii trebuie să lucreze și să se observe lucrînd. Trebuie să lucreze însă cu toată încrederea, în toate direcțiile și să observe, cu toată atenția, și desfășurarea activității lor, și rezultatele ei. Întrucît se ocupau de filosofie, tinerii în chestie studiau, firește, și psihologia, ba chiar și psihotehnica — și metodele necesare pentru observarea fenomenelor sufletești, chiar dacă nu le erau familiare, nu le erau totuși necunoscute. În cazul cînd mînuirea lor le-ar fi pricinuit, la început, dificultăți, i-am sfătuit să nu uite că nici un om nu

ajunge niciodată să facă tot ce-i stă în putință, dacă nu încearcă, măcar o dată, să facă și imposibilul. Numai pe această cale, am încheiat, pot ajunge să știe singuri de ce sunt capabili și ce pot prin urmare aștepta de la viitor.

Sfatul acesta, atît de simplu și atît de banal, constituie poate, pentru curiozitatea cititorilor, care s-ar putea să fie tot atît de nerăbdătoare ca a tinerilor de care am vorbit, o mare decepție. S-au așteptat poate la mai mult și le-am dat atît de puțin încît, fără voie, sunt dezamăgiți. Nu e însă vina mea, dacă ne găsim în veacul al XX-lea nu-mai, și nu în al XXX-lea sau al XL-lea, după Crismos, cînd se va putea vorbi altfel de problemele cu a căror obscuritate ne luptăm noi, astăzi, atît de greu. Și, la urma urmei, nimeni nu trebuie să uite că decepțiile sunt adesea mai utile, în viață, decît iluziile. Nu e desigur plăcut, dar este, din nefericire, așa. Pe cînd iluziile, în loc de mulțumiri, ne dau, adesea, numai suferințe, decepțiile nu ne pricinuiesc, e drept, nici o bucurie, dar ne feresc, în schimb, de multe mîhniri inutile. E caracteristic, din acest punct de vedere, faptul că leacurile cele mai prețioase ale medicinei sunt departe de a avea un gust plăcut. Tot așa, înțelepciunea, care e călăuza cea mai sigură în viață și care izvorăște din cunoașterea de sine însuși, este rodul cel mai folositor, desigur, dar și, uneori, cel mai puțin dulce, al experienței.

Să-mi fie dar îngăduit să sper că sfatul pe care l-am dat cititorilor va avea asupra lor, ca leacurile amare ale medicinei, o acțiune tonică. Fiindcă s-ar putea să fie însă și altfel, trebuie să mai adaug cîteva cuvinte.

Dacă, spre a se hotărî să lucreze, tinerii ce se ocupă de filosofie ar aștepta să li se dea, mai întîi,

asigurarea că vor reuși, ar comite o greșeală de neiertat. Și-ar lua, anume, singuri, putința de a mai ajunge la izbîndă. A-și cruța puterile fiindcă n-au siguranța succesului, ar fi a se condamna singuri la sterilitate, ceea ce n-ar însemna, desigur, a-și gospodări inteligent viața sufletească, ci a face ca sluga rea din Evanghelie care a pus talantul stăpînului să doarmă sub pămînt, în loc să-l facă să dea roade, la lumina soarelui.

Iar în momentele de îndoială ce i-ar putea surprinde cîteodată, tinerii muncitori trebuie să-și caute consolarea în ideea că tot ce facem noi astăzi n-are decît o valoare trecătoare, dacă nu chiar, cu repeziciunea din ce în ce mai mare a progresului, o valoare de-o clipă numai. Rezultatele cele mai strălucite la care pot ajunge timpurile noastre vor fi depășite cu siguranță în curînd, vor fi poate chiar luate în rîs de un viitor mai îndepărtat. Căci evoluția intelectuală a omenirii este de-abia la început. Ea va fi, de acum înainte, mult mai lungă și mai bogată decît a fost pînă acum, și putem prin urmare presupune că va duce, în cele din urmă, la forme de cunoaștere incomparabil superioare celor de astăzi. Dîndu-și seamă de superioritatea concepțiilor sale, față de acelea ale astronomilor Antichității, de care nu-l despărțeau, totuși, nici două mii de ani, și gîndindu-se la zecile de mii, la sutele de mii, poate la milioanele de ani ale viitorului cultural al omenirii, Newton zicea cu melancolie : Noi, cei de astăzi, nu ne putem compara decît cu copiii ce se joacă pe țărmurile Oceanului, adunînd cojile micilor vietăți marine, pe care apele le aruncă singure pe uscat ; după noi vor veni navigatori îndrăzneți care, cu mijloace a căror putere nu suntem în stare nici măcar să ne-o închipuim, se vor avînta pe valurile lui, înspre misterul depărtărilor nepătrunse.

Iar dacă în fața unor perspective atît de vaste, conștiința micimii și slăbiciunii noastre devine prea deprimantă, putem să ne găsim întărirea sufletească în ideea rolului important, pe care îl jucăm totuși, așa mici și slabi cum suntem, în evoluția intelectuală a omenirii. Fără străduințele noastre obscure de astăzi, n-ar fi posibile progresele strălucite de mîine. Și dacă mai trebuie ceva și pentru mulțumirea individuală a fiecăruia, n-avem decît să ne gîndim la legea biologică cunoscută, după care omul nu poate fi nici sănătos, nici fericit, dacă nu-și exercită în mod normal toate funcțiunile organice. Să ne căutăm dar mulțumirea în exercitarea normală a funcțiunii sufletești a cunoașterii. Tinerii care s-au apucat de filosofie se găsesc chiar, din acest punct de vedere, într-o adevărată dilemă : ori n-au o nevoie organică a cunoașterii destul de dezvoltată, și atunci nu pot deveni filosofi, ori o au, și atunci trebuie să găsească în exercitarea ei normală mulțumirea de care vorbea Lessing într-una din cele mai frumoase figuri de stil din operele sale. Dacă, zicea el, Dumnezeu atotputernicul mi s-ar înfățișa, ținînd în mîinile sale auguste sorții vieții mele sufletești — într-una cunoașterea adevărului, iar în alta căutarea lui — și mi-ar porunci să aleg, n-aș sta la îndoială să-i răspund : adevărul, păstrează-l, Doamne, pentru tine ; căci numai tu singur poți să fii atotștiutor ; ca umil rob al tău, eu mă mulțumesc cu ceea ce se potrivește mai bine pentru micimea și slăbiciunea mea, mă mulțumesc numai cu căutarea adevărului.

CUPRINS

PREFAȚĂ . . V
Tabel cronologic . XXIII
Notă asupra ediției XXIX
GENEZA FORMELOR CULTURII
Prefața ediției a doua . 5
Prefața ediției întîia 7
I. APARIȚIA ȘI ORIENTAREA CUGETĂRII FILOSOFICE ÎN LEGĂTURĂ CU GENEZA FORMELOR CULTURII ÎN GENERAL.
Introducere 15
Cap. I Postulate organice. Pornirile afective 43
Cap. II Postulate organice. Factorii inhibitori . 62
Cap. III Postulate organice. Nivelul sensibilității 88
Cap. IV Răspîntia sublimării . . 104
Cap. V Dificultăți și îndoieli . 118
Cap. VI Alte căi 137
Cap. VII Direcții de activitate și condiții funcționale 160
Cap. VIII Factorii adiționali 218
Cap. IX Un factor moderator și unul turburător . 249
Cap. X Concluzii teoretice și posibilități practice . 276

Scanare și prelucrare digitală

de

Anonim

și

CAT Graur

Antwerpen 2026